U d'/of OTTAWA
39003000634864

1-617-20-33-C14
26

CE

Essai sur l'Individualisme

ÉTUDES DE MORALE ET DE SOCIOLOGIE

PAUL ARCHAMBAULT

Essai sur l'Individualisme

PARIS
BLOUD & Cie, éditeurs
7, PLACE ST-SULPICE, 1 ET 3, RUE FÉROU, 6, RUE DU CANIVET

1913

Tous droits réservés

BIBLIOTHECA
Rav ensis

B
824
.A66
1913

INTRODUCTION

Parler encore de l'individualisme, et en parler avec une sympathie qui se voudrait clairvoyante mais s'avoue effective, la tentative n'apparaîtra-t-elle pas doublement paradoxale? Tout n'est-il pas dit sur la séculaire philosophie du droit, au fond très simple, qui se résume en l'affirmation de la réalité, de la dignité de l'individu humain? Tout n'est-il pas dit surtout sur les équivoques qu'elle a engendrées, les désordres dont elle fut complice, les dangers dont elle reste grosse?

Le procès, il est vrai, ne date pas d'hier. L'examen prolongé de quelques-unes des pièces essentielles du dossier nous a pourtant convaincu qu'il devait être poursuivi, et qu'une grande injustice risquait ici d'être commise. Nous fûmes le premier surpris de voir aboutir à ce résultat une étude que nous avions commencée plutôt avec un préjugé de méfiance qu'avec un parti pris d'apologie : le lecteur attentif s'en apercevra bien, croyons-nous, à certains passages de notre

étude sur Renouvier. Préoccupé, autant que quiconque, de la crise morale que traverse notre civilisation et dont des faits comme la dépopulation, le syndicalisme saboteur, l'anarchisme, l'antipatriotisme, la pornographie envahissante disent éloquemment la gravité ; convaincu que ce qui se cache sous tout cela c'est une monstrueuse hypertrophie du sens propre, un défaut absolu de sens social et religieux, nous étions assez disposé à en faire incomber la responsabilité, pour une grande part, à cette doctrine du droit individuel qui domine aujourd'hui notre droit et notre morale. Avec les socialistes, les traditionnalistes, les sociologues positivistes et la plupart des démocrates chrétiens — car ils ont en effet ce trait de ressemblance, — nous n'étions pas loin de penser que c'est en opposition à elle, en réaction contre elle, que toute philosophie à venir devait se constituer.

Il y a là, pourtant, un malentendu et une illusion.

L'individualisme a subi d'assez nombreuses déformations qu'il n'entre pas, on le pense bien, dans nos intentions de défendre. Ce n'est ni à l'individualisme libéral des économistes orthodoxes que nous prétendons avoir affaire, ni à l'individualisme aristocra-

tique d'un Nietzsche ou d'un Renan, ni à l'individualisme anarchiste d'un Bakounine ou d'un Kropotkine, mais à l'individualisme tout court. Encore faut-il le distinguer des formules généralement inadéquates qu'il eut la malchance de recevoir. Ni chez Rousseau, ni chez Kant, ni chez Renouvier, nous ne reconnaissons toujours son généreux esprit, et nous verrons quel lit de Procuste lui fut l'œuvre, aux proportions souvent grandioses cependant, qui a nom la *Science de la morale*. Mais une philosophie ne vaut pas seulement par la perfection technique, ni même par la rigoureuse cohérence du système où elle s'exprime ; elle vaut aussi, elle vaut surtout peut-être par la fécondité de son principe initial, qu'il est toujours temps de libérer des formules étriquées et des commentaires compromettants.

Or le principe qui a fait la fortune de l'individualisme, ce n'est nullement, comme on a affecté de le croire, la licence donnée à chaque individu particulier de faire de ses inspirations subjectives, voire de ses caprices, la mesure de toute vérité et de tout bien ; ce n'est pas l'encouragement à s'isoler, à se suffire, ni le démenti au vieux proverbe qui dit : *Væ soli !* Malheur à celui

qui est seul ! ce n'est pas l'anathème jeté à la tradition, à la règle, à l'autorité, non plus qu'au sacrifice et à la charité ; c'est essentiellement l'affirmation d'une destinée spirituelle de l'homme qui, précisément parce qu'elle l'oblige à se dépasser, lui défend de se laisser diminuer ; c'est la revendication passionnée, pour tous et chacun, de tout ce qui est à l'homme condition de progrès et de vie ; c'est la protestation indignée contre toute exploitation de l'homme par l'homme, contre toute subordination de la personne aux choses ; c'est, finalement, l'appel fait de ce qui nous écrase à ce qui peut nous grandir.

Il est possible que le nom d'individualisme reste lui-même inadéquat à une telle conception. Nous regrettons, quant à nous, que l'usage n'ait pas consacré celui de personnalisme et, pour mieux marquer la signification profonde de la doctrine, nous avons proposé celui de spiritualisme. Mais le nom ne fait rien à la chose. L'individualisme le plus étroit, celui d'un Renouvier, reste chargé d'affirmations nécessairement préliminaires à toute recherche d'ordre éthique ou juridique. L'exemple particulièrement significatif d'un Duguit nous montre, par ailleurs, que le positivisme natu-

raliste ne peut le démentir sans mettre en péril l'œuvre humaine et, dans les immenses perspectives ouvertes par la spéculation religieuse d'un Père Laberthonnière, nous ne voyons rien, par contre, qui ne rejoigne, en les prolongeant, ses propres horizons. Comment n'en conclurions-nous point que l'individualisme n'a jamais péché que par timidité ? Ce qu'il faut craindre, ce n'est pas que l'homme veuille trop être, c'est qu'il se résigne à n'être pas encore assez.

Entre l'égotisme pratique auquel s'en tiennent en fait nos contemporains et les doctrines sociolatriques où s'esquisse maladroitement une protestation jusqu'ici platonique, l'individualisme définit toujours la direction dans laquelle peut et doit se poursuivre le progrès moral et social. Et si l'on ne peut se contenter des solutions fragmentaires qu'il a données du grand problème, on ne saurait lui refuser de l'avoir remarquablement posé. Au principe l'unité était, mais unité indistincte, exclusive de toute vie personnelle ; au terme aussi, il faut que l'unité soit, mais tout autre, unité riche et souple d'âmes vivantes qui puissent y reconnaître et y retrouver toujours le résultat de leurs personnelles recherches et de leurs libres initiatives.

Car c'est bien des âmes qu'il s'agit. La société n'est que pour les soutenir. L'autorité pour les servir. La loi pour les libérer. Telles sont les affirmations essentielles dont nous aimons à retrouver dans l'individualisme la constante et féconde inquiétude. Elles n'ont rien, d'ailleurs, de l'étroitesse d'un système. Elles apparentent la pensée philosophique, le mysticisme chrétien, l'idéalisme français. En cherchant à le montrer ici, nous voudrions aider à se rapprocher tant d'hommes qu'unit, dans notre pays notamment, sous des oppositions plus apparentes que réelles, l'identité profonde d'un même vouloir.

I

AU CŒUR DE L'INDIVIDUALISME
LA SCIENCE DE LA MORALE
DE CH. RENOUVIER

« De tous les livres que j'ai composés, disait Renouvier à M. Louis Prat quelques instants avant sa mort (1), c'est la *Science de la morale* que je préfère. J'ai écrit ce livre avec joie. J'en ai relu quelques pages il n'y a pas longtemps. Il n'est pas parfait à coup sûr, mais ce n'est pas un méchant livre. Si j'avais eu à en faire une seconde édition, je n'aurais pas beaucoup retranché de ce que j'ai écrit. J'aurais ajouté quelques pages sur la bonté, sur la pitié. » Répondant sans doute au vœu implicitement exprimé par le philosophe, M. Prat vient de rééditer (2) les deux gros volumes qui s'étaient faits fort rares. Tous ceux pour qui ce fut l'occasion de les lire ou de les relire y eurent l'impression d'une œuvre puissante, austère et obscure sans doute, et d'accès difficile, mais hardie, considérable, supérieure assurément à sa fortune. Au moment où nous apprêtons à rendre à Renouvier la place qui lui convient parmi les philosophes fran-

(1) *Les derniers entretiens de Ch. Renouvier*, p. 92. Paris, Armand Colin éd.

(2) Ch. Renouvier, *La Science de la morale*. Paris, Alcan éd. 1908. 2 vol. in-8. C'est à cette dernière édition que nous renverrons toujours.

çais, — une des premières, — nous lui devons de méditer le livre privilégié qu'il nous recommandait à son lit de mort.

Nous n'y gagnerons pas seulement, d'ailleurs, de rendre hommage à une grande mémoire. Si l'enchevêtrement des points de vue, l'embarras parfois visible du développement, la rudesse du style ont nui à l'espèce de popularité qu'elle méritait d'avoir, comme on a dit, dans les milieux philosophiques et même ailleurs, la *Science de la morale* n'en a pas moins exercé une profonde influence. Les plus écoutés d'entre les directeurs de conscience du laïcisme contemporain, les Henri Michel, les Séailles, les Jacob, les Darlu, nous ont dit tout ce qu'ils lui devaient et qu'ils y avaient trouvé la formule la plus rigoureuse et la plus grandiose de ce qu'il faut bien appeler l'idéal moderne. La morale de Renouvier, c'est l'individualisme du XVIIIe siècle et de la Révolution française, rattaché par une dialectique rigoureuse à ses principes philosophiques, transposé la plupart du temps en formules kantiennes, complété par une théorie toute nouvelle de l'état de guerre, traversé par une préoccupation nettement socialiste, mais très reconnaissable malgré tout, et fidèle en définitive à son inspiration fondamentale. Qui dira qu'une pareille doctrine puisse laisser indifférent un Français d'aujourd'hui ? Essayons donc de la comprendre et de la juger, de la comprendre tout d'abord.

*
* *

La *Science de la morale* est une œuvre complexe et touffue dont l'unité ne se laisse pas facilement apercevoir. Les mêmes idées y reparaissent sous plusieurs formes différentes dont aucune, en fin de compte, ne se trouve définitive. Les influences les plus diverses, les préoccupations les plus contraires, au moins en apparence, s'y entrecroisent. Au moment où nous croyions suivre Kant de très près, on nous renvoie subitement à Aristote. L'idéalisme le plus hardi fait place tout à coup au réalisme le plus décidé. Matière et forme de la moralité. individualisme et socialisme sont à la fois opposés et conciliés. Le théoricien de la loi du nombre, le pourchasseur de toutes les contradictions subtiles serait-il allé, lui aussi, jusqu'à se contredire ? Disons tout de suite que nous ne le pensons pas. On l'a prétendu cependant et, en toute hypothèse, la question ne peut pas ne pas être posée de savoir jusqu'à quel point cette doctrine si riche est aussi cohérente et une.

Avec la verve dialectique qu'on lui sait, abondante et facile, et avec une sévérité souvent assez injuste, M. Fouillée s'est amusé (1) — le mot n'est

(1) *Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 77-126. Dans l'intimité, Renouvier jugeait sévèrement

pas trop fort — à résoudre la morale théorique de Renouvier en un assemblage hétérogène de six principes différents qui, à l'en croire, s'y trouveraient juxtaposés sans fusion réelle.

Voici d'ailleurs comment il raisonne.

« L'homme est doué de raison, et se croit libre : tel est le double fondement nécessaire et suffisant de la morale » : c'est ainsi que Renouvier engage l'exposition de ses idées, et l'on s'attend à voir tout le reste en découler par simple déduction. Mais bien vite cet espoir est trompé, car, sentant l'impossibilité de tirer une morale complète de principes aussi indéterminés, il ne tarde pas à introduire une autre donnée : le désir tendant à sa fin. Lisez plutôt ce chapitre IV, sur « l'agent moral abstrait et sa vertu », où Renouvier déclare qu'il suffit à l'homme, pour avoir la notion du devoir, « qu'il soit un être prévoyant, raisonnable, qu'il ait des fins à poursuivre, et que tous les biens ne soient pas équivalents à ses yeux ». De quoi on peut rapprocher ce texte des *Essais de critique générale* où la finalité et la liberté nous sont présentées comme les deux grands principes qui dominent

cette critique de M. Fouillée. « Son argumentation est du genre minutieux et cavillatoire, le contraire du genre sympathique et pénétrant recommandé par son élève M. Guyau ». Cf. *Lettres à Secrétan*, *Revue de métaphysique et de morale*, septembre 1910, p. 651.

(2) *Psychologie rationnelle*, t. III.

toute critique de la raison pratique. La fin du désir ne pouvant être que le bonheur, le développement de nos facultés, la morale néo-criticiste semble à cet instant se réduire à un utilitarisme raffiné, où la raison n'intervient plus que comme règle de nos fins et de nos biens. Ces deux éléments, sensible et rationnel, de la morale, Renouvier voudrait bien ne pas les juxtaposer, mais les combiner. Toutes les fins, dit-il en ce sens, peuvent être poursuivies à condition qu'elles soient susceptibles de généralisation, qu'elles rentrent dans une loi universelle. Et cette généralisation nécessaire de la loi il la fonde sur l'identité des personnes humaines, substituables les unes aux autres. Mais il est facile d'objecter à cela qu'en fait les personnes sont, non seulement distinctes, mais différentes et inégales. Dès lors, il ne reste plus qu'une ressource à Renouvier : poser sans démonstration une obligation inconditionnée. Et c'est aussi bien ce qu'il fait, non seulement dans la *Science de la morale*, mais, plus explicitement encore, dans une première réponse à la critique de M. Fouillée (1). Il érige la forme même du devoir en impératif catégorique, qu'il y a lieu d'analyser sans doute, mais qu'il est impossible de déduire d'aucune notion antérieure, et par suite de démontrer. A la différence de Kant, et pour éviter de retomber purement et simplement dans son formalisme,

(1) *Critique philosophique*, 8 mai 1879.

Renouvier ne se refuse pas à reconnaître la légitimité d'autres motifs et d'autres mobiles, « que la raison règle sans les inspirer » : il fait une place à la passion. Reste cependant que le principe suprême de la morale vaut « par sa nature ou sa forme seule, indépendamment de la matière à laquelle il s'applique d'ailleurs nécessairement » ; et ainsi un irréductible dualisme subsiste dans la doctrine, impuissante à réaliser, comme elle l'avait promis, l'unité de la conscience et de la vie. Le bonheur et les passions ne forment pas d'ailleurs la seule matière de la loi morale. Elle en a une autre encore : l'humanité prise comme fin inconditionnelle, fin en soi que la raison propose ou mieux impose comme objet à la volonté — principe nouveau encore que M. Fouillée, prenant décidément avec le texte des libertés excessives, interprète dans un sens utilitaire. Et ce n'est pas tout. Un dernier fondement de la morale néo-criticiste se trouve dans l'affirmation du libre arbitre, à défaut laquelle la morale perdrait, sinon toute réalité de subjective, du moins toute valeur objective. De sorte, en définitive, que cette morale repose successivement sur six principes distincts, irréductibles : la raison, la liberté apparente, la finalité, l'impératif catégorique, l'humanité fin en soi, la liberté réelle.

Le plus sommaire examen suffit à montrer ce qu'a de défectueux une semblable méthode d'ana-

lyse. Aucune œuvre, j'ose le dire, n'y résisterait. Si seules pouvaient être dites cohérentes les philosophies réductibles totalement à un principe unique dont tout le reste serait déductivement tiré, édifier une philosophie cohérente dépasserait à coup sûr les forces humaines. L'expérience tentée par Spinoza n'a été recommencée par personne, non pas même par Hegel : et le très éclectique auteur de la philosophie des idées-forces serait sans doute plus embarrassé que quiconque pour la mener à bonne fin. Un système qui vise à l'objectivité ne peut avoir la simplicité d'une chaîne unique de théorèmes analytiquement joints, d'une suite de syllogismes, d'un immense sorite. Il se présentera bien plutôt comme une hiérarchie, une pyramide d'idées, d'idées qui se conditionnent et se soutiennent sans doute, mais d'une manière bien plus diverse et complexe, et sans pouvoir s'étaler, si l'on peut dire, sur le même plan logique. Or, c'est précisément le tort grave de M. Fouillée d'avoir mis sur le même plan des idées qui jouent, au contraire, dans la construction morale de Renouvier, un rôle assez différent, les unes méritant bien en effet le nom de principes ou de fondements de la moralité, les autres n'en étant que des conditions, ou des éléments nécessaires, ou des postulats.

La « liberté apparente » n'est pas un fondement ni un principe de la morale : elle en est seulement

une condition. Elle ne prescrit ni ne justifie à elle seule aucun devoir : elle est ce sans quoi le devoir ne pourrait nous apparaître comme tel. « La loi morale n'est pas fondée sur la liberté : l'idée de cette loi présuppose que nous nous apparaissons à nous-mêmes comme libres, ce qui est fort différent (1). »

Condition encore que la « liberté réelle », quoiqu'en un autre sens : ce qu'elle conditionne, ce n'est plus l'existence subjective du devoir et son autorité interne, mais sa valeur objective, sa réalité « dans l'ordre extérieur des choses ». « Il est constant pour tout le monde que ceux de nos actes pour lesquels il peut être question de droit ou de devoir nous sont représentés comme pouvant en fait se déterminer de deux manières opposées et dont l'une exclut l'autre. Mais il ne s'ensuit pas que la notion de l'obligation soit subordonnée à la question de savoir si cette apparence d'indétermination a ou non l'indétermination réelle pour fondement (2). » Laissons donc au libre arbitre son vrai rôle, son nom exact, qui est celui de « postulat » de la morale. Il se fonde sur elle et ne la fonde pas.

Et maintenant est-il beaucoup plus juste de faire de l'obligation ou forme impérative du devoir un

(1) *Critique philosophique*, 1886, t. I, p. 8.

(2) *Critique philosophique*, 8 mai 1879. Ce texte est cité d'ailleurs par M. Fouillée lui-même.

principe moral distinct de la raison ? Il nous semble qu'on ne le peut sans méconnaître un des aspects les plus caractéristiques de la doctrine. L'obligation, c'est la manifestation même de la raison dans l'ordre pratique, une forme qu'elle revêt nécessairement dès qu'on l'applique à l'organisation de la vie. « Toutes les fois que la raison envisage une fin comme *devant être* atteinte en vertu de ses lois, dit Renouvier, elle l'envisage en même temps comme *devant être* recherchée par l'application de la volonté (1). » Analysant cette définition de l'obligation, M. Fouillée s'attache à montrer qu'elle repose, non pas sur un jugement synthétique, comme le prétend l'auteur, mais sur un jugement analytique, voire tautologique, et se ramenant au fond à cette identité : ce qui est rationnel est rationnel. Mais comment ne s'est-il pas aperçu qu'il se contredisait ainsi lui-même ? On ne peut à la fois traiter de tautologique le jugement par lequel sont réunies par Renouvier les deux idées de rationnel et d'obligatoire, et lui reprocher d'avoir érigé l'obligation en principe distinct de la raison. Il faut bien qu'on se trompe au moins une fois. Et la vérité est peut-être qu'on se trompe doublement. Nous considérons en effet que l'idée de rationalité introduit celle d'obligation, mais nullement en vertu d'une nécessité logique : il s'agit là, comme le dit

(1) *Science de la morale*, t. I, p. 19.

Renouvier, d'un « fait de raison pratique », intraduisible dans l'ordre spéculatif, unique et incomparable à tout le reste.

De même que l'obligation n'est au fond qu'une manifestation de la raison, de même aussi la raison n'est qu'un attribut de la personne. Avec la liberté entendue maintenant au sens nouveau d'autonomie — dont on peut s'étonner d'ailleurs que M. Fouillée, en si bonne voie, n'ait pas fait un « septième principe de la morale » — c'est elle qui définit, qui constitue la personne : elle est la différence spécifique qui la distingue de la chose. Et voici encore une fois, sans grand embarras, deux principes ramenés à l'unité : celui de la raison ou de l'universel, celui de la personne humaine fin en soi, le second conditionnant d'ailleurs et primant le premier dans la pensée de Renouvier, ainsi que nous le montrerons par la suite.

Reste donc seule litigieuse la question de savoir quels sont les rapports exacts de la loi morale avec le désir humain et la fin naturelle de celui-ci : le bonheur. Est-il vrai que Renouvier ait considéré la matière de la loi morale, nos passions et nos tendances, comme un principe de détermination distinct de sa forme générale de rationalité et de personnalité ? Est-il vrai aussi qu'il ait posé le bonheur comme une fin valable par soi, à côté de la loi elle-même et peut-être au même titre qu'elle ? Sur ces deux points, nous avouons que

la réponse n'est pas toujours facile. Renouvier a fait à l'hédonisme des concessions qui risquent de compromettre l'équilibre du système. Nous aurons à défendre sa pensée contre ses propres incertitudes et ses propres imprudences.

Qui se contenterait de lire, par exemple, les chapitres IV et V de la première partie sur « l'agent moral abstrait et sa vertu » et « les devoirs envers soi-même » définirait sans doute la doctrine comme un utilitarisme, d'ailleurs très élevé et tout pénétré d'intellectualisme, mais au total assez cohérent. La morale y apparaît comme un effort de l'individu pour résoudre la contradiction de ses fins présentes ou secondaires et de ses fins ultérieures ou principales, des biens passagers ou particuliers et des biens généraux ou durables ; et la raison y est présentée comme un « intérêt », supérieur sans doute à l'intérêt sensible, mais non incomparable à lui. Et comment le lecteur mieux averti ne serait-il pas tenté de prendre lui aussi ces formules frappantes au sens utilitaire, qui est leur sens obvie, quand il trouve ailleurs cette affirmation : « C'est *en vue du bonheur* ou du bien en général, c'est-à-dire des satisfactions de tout genre que poursuit la nature sensible, passionnelle et intellectuelle de l'homme, mais considérées universellement, *que la raison et le devoir* envers soi d'abord, ensuite et plus éminemment la loi morale *peuvent exiger de lui qu'il*

renonce à ce bonheur, à ces mêmes satisfactions dans les cas particuliers (1). »

Sur le premier point, Renouvier, dans sa réponse à M. Fouillée (2), semble vouloir passer condamnation. Il avoue que la première partie de son ouvrage (sur l'agent moral isolé) ne traite pas encore du vrai bien et du devoir, mais du bien « poursuivi par tout être sensible et qui se propose des fins », du plus désirable enfin, envisagé en un sens commun à tous les hommes, et qui pose le problème, mais ne le résout pas. Il demande, dès lors, que l'on ne confonde pas, avec une définition plus avancée du devoir, une notion encore élémentaire « envisagée sur un terrain dominant les diverses écoles ».

Mais cette explication s'accorde mal avec ce que Renouvier, par ailleurs, a maintes fois dit de morale sociale : et c'est ici peut-être qu'il serait juste de le défendre contre lui-même. Même dans les textes un peu équivoques auxquels nous nous référons ici, il est facile de trouver l'annonce et le germe de la théorie définitive.

Et, par exemple, dire que le devoir ne consiste pas seulement à se proposer « un meilleur parmi les biens », mais « un meilleur conforme à la rai-

(1) *Science de la morale*, t. I, p. 120. — C'est nous qui soulignons.

(2) *Critique philosophique*, 1885-1886.

son » (1), n'est-ce point postuler qu'on ne considère pas seulement la raison comme un bien entre les biens, ni même comme un principe d'organisation de ces biens, mais comme une fin supérieure à toutes les fins ? Indication qu'il n'y aura guère qu'à développer par la suite.

En réalité, l'erreur de Renouvier n'est pas d'avoir érigé la nature et ses finalités en principe moral distinct du devoir, mais bien plutôt d'avoir exagéré son indifférence éthique, son « amoralisme ». Les passions sont, pour lui, des faits avec lesquels il faut compter. Elles constituent le sujet, qui, sous l'action informante de la raison et de la liberté, deviendra « le vivant théâtre de la moralité » ; elles conditionnent « le ferme établissement de la morale dans l'esprit humain » et « assurent son empire » ; mais elles ne sont pas une donnée théorique indispensable à une détermination essentielle du devoir, car c'est la raison qui définit le devoir, et dans une parfaite autonomie. Rien de plus clair que les textes suivants : « La propriété du principe suprême de la morale est de n'impliquer aucune connaissance expresse des fins réelles des êtres, ni de soi-même, qu'elles quelles puissent être. *Il vaut toujours de sa nature, ou par sa forme, indépendamment de sa matière,* à laquelle il s'applique d'ailleurs

(1) *Science de la morale*, t. I, p. 17.

nécessairement (1). » Et ailleurs : « Que le principe de l'obligation soit indépendant de ces fins en ce qu'il les domine et *doive se déterminer sans elles*, au besoin contre elles, en tant que déterminées particulièrement et en vertu d'une fin supérieure, celle de la constitution générale du juste dans la conscience, c'est ce que j'admets et c'est où je vois le fondement de la morale comme science (2). »

Quant au texte précédemment cité, où il est dit que c'est au nom du bonheur même que la loi morale peut nous demander le sacrifice du bonheur, nous estimons qu'on aurait grand tort d'en abuser. Le sens réel, que l'expression a sans doute dépassé, n'en est il pas suffisamment précisé dans cette remarque finale, à laquelle M. Fouillée n'a point assez fait attention : « Autrement, il y aurait une antinomie insoluble, une contradiction dans le système des fonctions humaines » ? Renouvier n'a jamais cessé de dire que le postulat de la vie future et de l'accord final du bonheur et de la vertu n'est pas nécessaire pour fonder l'autorité du devoir, dont témoigne suffisamment la conscience ; ce qu'il fonde, c'est l'unité de notre nature qui se trouverait, sans lui, coupée en deux, divisée con-

(1) *Science de la morale*, t. I, p. 116. C'est nous qui soulignons.

(2) *Science de la morale*, t. I, p. 67. C'est encore nous qui soulignons.

tre elle-même ; ce qu'il légitime, c'est l'incoercible exigence de bonheur que nous trouvons, c'est finalement la passion elle-même. Que Renouvier n'ait point défini avec la précision qui convenait cette exigence de bonheur, son sens et sa portée, c'est possible : mais il n'y a rien là qui ressemble à une antinomie. Il déclare avec force que « dans l'aveu de l'obligation inconditionnelle et la reconnaissance du bonheur comme fin naturelle et légitime impossible à écarter de notre constitution passionnelle », il y a seulement « l'énoncé d'un problème ». Et la solution qu'il en donne est, au fond, commune et simple : réalisez d'abord la justice, par la reconnaissance de l'égale dignité des personnes, et le reste, en cette vie ou en une autre, ne pourra pas ne pas vous être donné par surcroît. Comment ? Cela reste à savoir pour le philosophe. Mais le moraliste peut espérer et croire sans contradiction (1).

(1) On voit que nous aboutissons à des conclusions toutes voisines de celles de M. Séailles résumant la morale théorique de Renouvier en ces cinq thèses successives : « 1° La nature porte l'homme spontanément vers le bien en général, selon la loi de finalité qui devient en lui la passion ; — 2° dans la multiplicité et l'opposition des affections naturelles, la tâche de la raison est double : elle définit le meilleur en hiérarchisant les biens particuliers, et par un jugement synthétique original, elle unit le meilleur et l'obligation ; — 3° comme d'autre part la raison ne réussit pas à cons-

*
* *

Au total, la morale de Renouvier n'apparaît pas aussi « nulle pour l'établissement des principes » que veut bien le dire, d'un mot tout de même un peu gros, M. Fouillée. L'exposition y est plus maladroite que la pensée n'y est vraiment hésitante. Sous ces formules d'une multiplicité un peu déconcertante, à travers ces développements décousus mais convergents, comme seraient les lignes de force discontinues d'un champ magnétique cependant unique, une idée très simple, très nette se fait jour. Pour rentrer dans le plan général d'une doctrine à qui doit rester le nom de personnalisme, la morale de Renouvier ne pouvait avoir d'autre

tituer la science des biens, elle fait de la justice, condition de tous les biens poursuivis en commun, l'objet de l'impératif ; — 4° dès lors le devoir se définit par la forme de l'universalité et entre le devoir et les fins particulières, il peut y avoir conflit ; on ne voit plus comment le bien moral se relie au bien naturel ; — 5° mais le conflit ne peut être définitif et l'homme se rétablit dans son harmonie fonctionnelle par l'acte de foi en un ordre qui enveloppe et accorde l'ordre physique et l'ordre moral » (Cf. *La philosophie de Renouvier*, p. 284-285). Le redressement de la doctrine indiqué par le 3° est toutefois moins net, moins brusque, dans la *Science de la morale*, que ne le fait ici M. Séailles. C'est à dessein que nous l'avons présenté un peu différemment.

fondement que l'idée même de la personne : et c'est celle qui fait l'unité profonde de l'œuvre.

Mais qu'est-ce que la personne ? Deux caractères pour Renouvier la définissent : raison et liberté. Ce sont eux en effet qui permettent d'opérer (1) la synthèse de la morale individuelle et de la morale sociale. Ce sont eux qu'on retrouve encore dans le principe suprême de la morale, le concept d'autonomie de la volonté, « l'idée de la volonté de tout être raisonnable, en tant que tel, considérée comme volonté législative universelle » (2).

La morale de Renouvier est donc essentiellement la morale de la personne humaine. Et ce titre, elle le mérite plus directement, plus complètement qu'aucune autre, voire que la morale kantienne.

Le concept fondamental de cette dernière, en effet, n'est pas celui de la personne raisonnable et libre, c'est celui, plus abstrait, d'une volonté pure capable de se déterminer d'après la seule représentation d'une loi. La formule célèbre : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne d'autrui, toujours comme une fin et jamais simplement comme moyen », n'est introduite qu'à la faveur de cette autre, plus immédiate : « Agis uniquement

(1) *Science de la morale*, t. I, ch. XXI.
(2) *Science de la morale*, t. I, p. 116.

d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. » Et l'on sait comment, ayant posé l'impératif catégorique, Kant en cherche des formules de plus en plus concrètes et de plus en plus facilement applicables. Il a envisagé dans la volonté la faculté de se déterminer par des lois : il doit, dit-il, envisager aussi en elle la faculté de se déterminer par des fins. Or, quelle fin peut avoir la valeur universelle et inconditionnelle exigée par l'impératif catégorique ? L'être raisonnable lui-même et lui seul. C'est ainsi que nous sommes amenés à poser comme fin suprême, comme seule susceptible d'universalisation, la nature humaine.

Tout autre est la déduction de Renouvier. Lorsqu'il formule le précepte de la généralisation des maximes, il a déjà constitué toute sa théorie de la justice et établi son principe pratique suprême. Aussi bien, pour lui, ce n'est pas le concept d'universel qui introduit l'idée de personne : tout au contraire, la morale est universelle parce que les personnes humaines, en tant que telles, sont identiques, substituables les unes aux autres et que dès lors la maxime valable pour l'un ne peut pas, dans toutes les circonstances semblables, ne pas valoir pour les autres. Sa généralité — simple signe d'une extension toujours possible de la règle de justice à des associés toujours plus nombreux — n'est autre que celle dont était déjà

grosse l'antique formule : « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît. » Aussi, et contre Kant, Renouvier estime-t-il que la logique ne peut faire tous les frais d'une déduction du devoir. Il fait une place à la conscience. Par exemple, « la question n'est pas : *Pouvons-nous poser* le mensonge comme règle générale ? mais : *pouvons-nous vouloir en qualité d'agents raisonnables et moraux* que le mensonge soit posé comme règle générale ? »

Voit-on quelque difficulté dans ce texte un peu ambigu où Renouvier montre « un devoir envers soi comme doué de raison » dans l'obligation de se déterminer toujours par un motif susceptible de généralisation ? Nous renverrons au commentaire parfaitement clair qu'il en a donné dans sa réponse à M. Fouillée. Comment expliquer, demande-t-il (1), « que la vertu généralisatrice de la raison soit productrice de moralité » ? Très nette est la réponse : « Ce passage du rationnel pur au moral s'opère... à la faveur du grand mobile passionnel qui associe nos idées de bien personnel à celle du bien en général ou de l'humanité » et suppose la substitution toujours possible « de soi à autrui et réciproquement ». Ainsi, c'est parce que nous ne pouvons point séparer notre fin propre de celle de l'humanité totale ; c'est parce que nous ne pouvons pas

(1) *Critique philosophique*, 1885, t. II, p. 336.

vouloir un bien pour nous sans le vouloir, identique, pour toutes les autres personnes identiques — que la loi morale est universelle. La généralisation de l'obligation n'est qu'un corollaire du principe pratique suprême de l'humanité fin en soi. C'est à ce dernier que nous devons nous attacher si nous voulons faire de la morale néo-criticiste une discussion qui aille vraiment au fond des choses.

Ramenée ainsi à ses éléments essentiels, cette morale paraît hautement représentative des tendances les plus profondes, les plus constantes, les plus hautes aussi de la civilisation moderne. Parmi les grands représentants de la pensée française au XIXe siècle, il en est au moins un dont on ne pourra jamais faire un maître de « contre-révolution », et c'est Renouvier. Disons tout de suite que, à aucun moment et à aucun degré, ce n'est de cela que nous nous proposons de lui faire reproche, tout au contraire.

Aucune morale spiritualiste ne peut refuser son adhésion à ce « primat de la personne humaine » qui résume ce qu'il y eut de meilleur dans l'œuvre révolutionnaire, à cette sorte *d'anthropocentrisme idéal* que devait formuler Kant. Dans cela même à quoi il lui paraît tout naturel de se sacrifier, c'est encore l homme que l'homme cherche : il faut que ce sacrifice le sauve. Les patries et les familles, les gouvernements et les cités, la richesse et la

puissance, l'art et la science, — tout cela n'a de sens et de valeur que par rapport à lui et pour lui. L'univers n'est grand que parce qu'il est le champ de sa vision, le théâtre de son action, le moyen de son ascension indéfinie A l'égard de Dieu même nos sentiments cesseraient d'être religieux, s'il ne nous avait créés que pour se servir de nous, si, nous ayant fait personnes, il demandait ensuite que nous nous ravalions au rang des choses.

D'autre part, il n'est pas moins incontestable que la raison et la liberté sont deux caractères distinctifs de la personne et par suite deux éléments intégrants de la moralité. S'élever, pour l'homme, c'est avant tout se spiritualiser, faire dominer en soi la loi de l'esprit sur la loi de la chair : et comment définir l'esprit sinon d'abord par la raison et la liberté ? Un acte n'a de réalité spirituelle et par suite de signification morale que s'il a été agréé par l'intelligence et choisi par la volonté parce qu'agréé par l'intelligence. Ce n'est pas assez que nous l'accomplissions : il faut que réellement il soit nôtre, qu'il émane de nous, de nous en tant que pensant et voulant le bien. L'idée de « bonne volonté » a pu être mal comprise : elle ne s'en impose pas moins, depuis le christianisme, à la conscience humaine. Toute doctrine serait aujourd'hui irrecevable qui ne saurait faire aucune distinction entre la matière et la forme de la vie morale, qui réduirait le devoir à un rite et le bien à une attitude ex-

térieure, qui n'y exigerait pas l'esprit, l'esprit agissant dans la lumière et l'indépendance. S'il était vrai que, dans la réaction présente contre l'intellectualisme, il y eût je ne sais quelle tentative de béatification de l'instinctif et de l'inconscient en tant que tels, alors il faudrait réagir contre cette réaction. S'il était vrai aussi que, dans cette « crise du libéralisme » qui dure encore, fût en question non seulement le fait de l'indépendance humaine, mais tout idéal d'autonomie, alors c'est parmi les défenseurs les plus décidés du vieux libéralisme qu'on devrait nous voir.

Mais de ce que la raison et la liberté constituent deux éléments essentiels de la moralité, s'ensuit-il qu'elles suffisent à la définir ? Et d'une manière générale l'idée de personne humaine, telle que l'entend Renouvier, fournit-elle une base assez large et assez solide à l'éthique ? Telle est la vraie, la seule question qui se pose à nous.

*
* *

Et d'abord quel sens peut avoir, dans la doctrine de Renouvier, le mot raison ? A coup sûr il ne saurait désigner ni une intuition de la forme pure, comme pour Aristote, ni une connaissance des essences, comme pour les Cartésiens, ni une science instinctive des principes ou une perception du su-

prasensible, comme pour d'autres métaphysiciens : il n'y a pas d'autre réalité que celle des phénomènes donnés dans la représentation et des lois qui les coordonnent. D'autre part, il n'y a pas de place non plus, dans le néo-criticisme, pour cette faculté de l'absolu et de l'inconditionné que Kant appelait raison, exigence subjective d'une synthèse d'ailleurs impossible des phénomènes, comme idéal et besoin de l'esprit : l'absolu n'est pas plus une idée qu'une réalité, il n'existe pas d'autre pensée que celle qui se fait selon les catégories et la loi de relation. Dans le seul sens où, pour Renouvier, elle puisse se distinguer de l'entendement en général, la raison est la fonction de spécification, l'application aux phénomènes de la catégorie de qualité (1) ; elle différencie et elle généralise, elle classe et elle définit, elle permet la signification : rien de plus. D'autre part, je ne sache pas que Renouvier ait jamais cherché à définir une raison pratique qui aurait ses déterminations propres, ses lois et ses catégories distinctes de celles de la raison pratique : tout au contraire. Reste donc que le mot raison doit être pris dans toute la *Science de la morale* au sens qui lui est donné dès la première page, où il désigne la conscience réfléchie et l'entendement : « l'homme est doué de raison, c'est-à-dire qu'il réfléchit ou peut réfléchir à ses

(1) *Psychologie rationnelle*, t. I, p. 133-136.

pensées et à ses actes, et qu'il est capable de comparer, de juger et de savoir qu'il juge, de délibérer et de savoir qu'il délibère avant d'agir. »

Même en ce sens étriqué, il est certain que l'intelligence a, dans la vie morale, un rôle qui n'est point négligeable. Que de bonnes volontés qui ne restent infécondes que faute d'avoir su discerner leurs conditions d'efficacité et leurs vrais moyens d'action ! Combien de vies qui ne restent médiocres que faute d'avoir su rester fidèles à des intentions cependant sincères ! Défaut d'énergie souvent mais souvent aussi défaut de clairvoyance. L'intelligence, vraiment, ne comprend pas : c'est par elle que commence un désordre où la volonté ensuite s'empêtre et se lasse. Ζῆν ὁμολογουμένως, *vita sibi concors* : ces vieilles maximes stoïciennes gardent un sens, et la constance est logique en même temps que courage. L'exercice actif de nos facultés intellectuelles facilite d'ailleurs l'accomplissement des plus nécessaires vertus : les idées nous détournent des passions égoïstes et basses ; la critique dispose à l'impartialité, forme première de la justice ; l'habitude de voir les conditions et les causes, de saisir les choses dans leurs relations, ne peut produire que l'indulgence et la pitié. C'est un fait certain, et très significatif, qu'un homme méchant est rarement très intelligent.

S'ensuit-il que des seules formes de l'entendement puisse être tirée une éthique complète, no-

tamment en ce sens précis que la contradiction logique serait un signe suffisant du mal et la non-contradiction un signe suffisant du bien? C'est autre chose. On est assez d'accord pour reconnaître que Kant n'en a pas tenu la gageure : c'est souvent par l'impossibilité d'accepter les conséquences, sociales ou autres, qui pourraient s'ensuivre qu'il démontre l'impossibilité d'universaliser la maxime mauvaise. Avant lui les Stoïciens, malgré toutes les ressources de leur dialectique, avaient montré la nécessité de donner un contenu au précepte formel du ζῆν ὁμολογουμένως. Ils sentaient déjà que l'on peut être cohérent dans l'égoïsme et cohérent dans l'altruisme ; logique dans la volonté de puissance ou logique dans la volonté de renoncement. Dira-t-on, comme le fait Renouvier dans sa théorie de la justice, que dans l'injustice, il n'y en a pas moins un illogisme profond ; qu'il y a contradiction en effet à ne pas vouloir traiter comme soi-même la personne d'autrui, identique à soi cependant et substituable à soi ? Oui, sans doute, si l'on commence par poser que toutes les personnes humaines, y compris la mienne, sont égales et substituables. Mais y aurait-il contradiction à les poser au contraire comme différentes et, en un sens, comme incomparables ? Il y a cette différence essentielle entre ma personne et les autres que l'une est mon moi, les autres non ; que l'une m'affecte directement et nécessairement, tandis que, à ce qui se passe dans

les autres. je puis rester ou me rendre indifférent. Il ne s'agit point là d'unités arithmétiques. Dans la théorie néo-criticiste de la justice, la raison applique donc un postulat initial qui ne lui vient pas d'elle-même.

La tentative la plus récente qui ait été faite, à notre connaissance, pour rajeunir la conception purement formelle de la morale est celle de M. Parodi (1). Ce n'est pas d'ailleurs la moins ingénieuse. A M. Belot, qui objectait (2) que le fait de rester cohérent avec soi-même dans ses décisions et ses actes ne suffisait pas à définir la moralité, et que par exemple « le commerçant qui cherche à gagner le plus d'argent possible est aussi d'accord avec lui-même », M. Parodi répond en ces termes : Si le commerçant réfléchissait suffisamment, il finirait par s'apercevoir « qu'en ne visant qu'au maximum de gain il contredit quelque autre règle morale *acceptée par lui-même*, non plus en tant que commerçant, mais en tant qu'homme ou que citoyen ». Et ainsi il reste que « ce qui est *pleinement* rationnel est moral par là même ». L'observation est juste et vaut la peine d'être retenue. Mais elle ne suffit qu'à une réflexion encore superficielle. Si, poussant plus loin, le commerçant mettait en doute la con-

(1) *Le problème moral et la pensée contemporaine*, Alcan, 1910, p. 105 et suiv.

(2) *Etudes de morale positive*, Alcan, 1907.

ception que vous lui proposez de son devoir d'homme et de citoyen, vous n'auriez plus assez du principe de contradiction pour le convaincre. A la source de la vie morale, il y a une option fondamentale que la raison est appelée à contrôler sans doute, mais qu'elle ne suffit pas à fonder, et où l'être tout entier s'engage et se donne : sursaut de notre nature appelée d'en haut par une fin qui lui promet l'épanouissement total. Puissance d'organisation, la raison suppose, dans l'ordre pratique comme dans l'ordre théorique, une matière à organiser : ici des tendances, des passions, des volontés préexistantes. Puissance de comparaison et non de qualification proprement dite, elle suppose aussi une fin par rapport à laquelle elle puisse organiser cette matière et juger ces données. Renouvier donne satisfaction sur le premier point, mais non sur le second. Il fait une place aux passions, matière nécessaire de la morale, mais comme à une matière indifférente et inerte où ne se dessineraient déjà aucune hiérarchie ni aucune finalité morales. La bonté, par exemple, n'est pas supérieure comme telle aux « sentiments hostiles » : il ne la déclare supérieure que lorsqu'il l'a reconnue plus facilement compatible avec la loi, plus harmonique à elle, capable d'ailleurs d'assurer son empire. Et cela ne suffit pas à faire sortir le principe formaliste de l'indétermination qui lui a été si souvent reprochée. Pour être pleinement fidèle à ce principe, Renouvier est réduit à ne pas

donner d'autre matière à la raison que la volonté de réaliser la raison, c'est-à-dire, répétons-le, la volonté de la cohérence logique et de la non-contradiction : ce qui revient à dire que la forme a pour seul contenu la volonté de cette même forme. En quoi en sommes-nous plus avancés, et n'y a-t-il pas là un pur et simple cercle vicieux ?

En réalité, Renouvier échappe au cercle vicieux parce qu'il sort aussi du point de vue étroit où il avait d'abord tenté de s'enfermer. Il conteste explicitement à Kant que la logique soit, en morale, « apte à faire tous les frais » et déclare au contraire « l'intervention de la conscience dans l'appréciation des cas et pour l'application du devoir aussi indispensable en théorie qu'inévitable dans le fait » (1). Et, dans le fait, précisément, il est certain que le pur formalisme kantien n'intervient que rarement dans la déduction faite par Renouvier de nos devoirs particuliers. La raison y est conçue beaucoup moins comme une forme, se posant en critérium rigide du bien et du mal, que comme une faculté, susceptible d'ailleurs de plus ou de moins, qu'il s'agirait de développer en nous et dans les autres, mieux encore comme un idéal qu'il faut réaliser dans nos actes. Et alors, la question change. C'est de l'intellectualisme encore, mais d'une autre sorte. On s'éloigne de Kant pour se rapprocher d'Aristote

(1) *Science de la morale*, t. I, p. 73.

enseignant que la vertu consiste dans la suprématie de la raison, ou de Leibniz la définissant par un passage du confus au distinct.

Par là, on peut prétendre échapper au cercle vicieux dénoncé : mais on n'atteint pas encore à une idée pleinement adéquate à la réalité morale.

Le principe intellectualiste est d'abord un principe aristocratique qui fait des formes les plus hautes de la moralité le privilège des hommes d'une intellectualité supérieure. Que l'intelligence, que la culture soient un instrument normal et même privilégié de perfectionnement et que, toutes choses égales d'ailleurs, il soit plus facile à celui qui les possède de réaliser en soi un certain équilibre moral : c'est ce qui peut choquer, comme bien d'autres inégalités, et que cependant il faut admettre. Mais on ne saurait dire plus sans s'exposer au double démenti de la conscience et des faits. Qui ne connaît, dans un coin retiré du monde des âmes, quelque merveille de délicatesse et de dévouement qui, pour ne pas s'expliciter en pensée claire, n'en réalise pas moins tout ce que la vie humaine peut comporter de perfection et de beauté morale ?

Le principe intellectualiste est en outre un principe statique, qui ne répond point par là au caractère essentiellement dynamique et progressif de la vie morale. Non pas sans doute qu'il ne puisse y avoir progrès dans la lumière et dans l'ordre. Mais ce progrès est limité, il a un terme visible : à partir

d'un certain point, il ne fait plus sentir vivement son urgence. Rien de comparable ici à cette volonté d'expansion indéfinie, à cet élan vers un inconnu inépuisable, à cette recherche et cette inquiétude sans cesse renaissantes qui caractérisent les hautes consciences. Faire éternellement l'inventaire de ses biens, les classer, les définir, ce n'est pas s'enrichir. Or, en morale, il faut s'enrichir. Honte à qui s'endormirait dans la pensée toujours trompeuse d'une fortune assurée et faite ! Celui que nous admirons, c'est au contraire celui qui sait renoncer à ces satisfactions d'avare et à cette paix de parvenu, celui qui n'hésite pas à mettre son avoir en enjeu dans des entreprises plus larges, celui enfin que pousse sans cesse en avant, vers des inventions et des créations nouvelles, le souvenir de l'audacieux précepte : soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. Malgré Aristote et Leibniz, malgré Kant et Renouvier, malgré Hegel et tant d'autres, il y a dans le sublime moral, comme d'ailleurs dans le sublime esthétique, un élément que le mot raison apparaît misérablement impuissant à traduire. Pour exprimer la plus grande action qu'ait connue l'histoire, et celle qui la domine toute, le langage humain a préféré le mot folie Que l'intellectualisme se souvienne de la folie de la croix !

*
* *

Rigoureusement intellectualiste — nous venons

de le voir, — la morale de Renouvier se caractérise encore comme doctrine d'autonomie, d'autonomie entendue ainsi que le veut l'individualisme, il faut peut-être dire l égotisme le plus étroit.

La liberté apparaît à Renouvier « et pour la simple personne et pour l'humanité » à la fois comme « le moyen et le but, l'origine et la fin de tous nos actes ». Elle est le premier mot de la morale, elle en est le dernier. « La loi morale dont il faut établir le règne se définit par l'autonomie et le respect de l'autonomie » (1). La liberté gagnée par un peuple mesure son progrès, la liberté perdue par lui mesure sa décadence. Tous les maux avec la liberté valent mieux que tous les biens sans a liberté. Critère du progrès, la liberté est en même temps son moyen sinon unique, du moins essentiel ; même dans l'état de guerre où la violence appelle la violence, et où le juste est amené comme le méchant à s'armer, même dans les relations économiques où l'humanité sent si impérieusement cette nécessité de se défendre par la force, « l'initiative des grandes réformes revient à la liberté... grosse de tous les biens » en dépit des maux dont elle porte la responsabilité visible, « méthode unique de toutes les réformes possibles » (2).

(1) *Science de la morale*, t. II, p. 328.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 131-133.

Nous avons dit pourquoi et comment il était impossible qu'une morale spiritualiste ne fût pas une morale d'autonomie. C'est là, pour nous, un de ces mots dont personne ne devrait plus *à priori* ni s'inquiéter ni s'étonner. Mais c'est un de ceux aussi qui, par les sens très différents qu'ils comportent, ont provoqué les plus inextricables malentendus. Quelques précisions sont ici nécessaires.

Etre autonome, pour les uns, c'est ne subir aucune contrainte, ne dépendre d'aucune autorité, n'être soumis à aucune loi, se déployer librement, au gré de ses inspirations propres, sans trouver, à aucun stade de ce déploiement, ni obstacle, ni limite. Toute dépendance, spirituelle ou matérielle, extérieure ou interne, leur est insupportable en tant que telle.

Pour les autres, être libre, c'est ne subir aucune contrainte qui ne soit justifiable du point de vue de l'agent moral, ne dépendre d'aucune autorité qui ne vienne au devant d'une exigence secrète de sa conscience, n'être soumis à aucune loi qu'il ne puisse faire sienne par le consentement réfléchi de sa volonté raisonnable. La consigne qui s'impose sans se discuter, qui ne peut ni être comprise ni être aimée, voilà seulement à quoi ils répugnent. Ils ne refusent pas de se limiter et de s'oublier pour se retrouver ailleurs et plus haut, et, avec eux, ces raisons de vivre qui valent plus encore que la vie.

Ils comprennent la grande parole : il faut se perdre pour se sauver.

La première de ces conceptions, sous-entendue souvent dans le libéralisme orthodoxe, s'est avouée dans l'anarchisme intégral ou l'individualisme aristocratique de Nietzsche. La seconde fait, selon nous, le fond du catholicisme authentique, et est en train de s'expliciter dans les apologétiques dites « d'immanence ». Il s'agit moins, du reste, de deux doctrines que de deux tendances susceptibles de se retrouver sous des formes en apparence assez différentes.

Entre les deux, le choix est facile à faire. Non seulement la conception qu'on pourrait appeler *anomiste* de l'autonomie répugne *à priori* à la conscience, étant synonyme d'immoralisme, mais elle est radicalement inintelligible. Fragment d'un monde, membre d'une famille et d'une cité, héritier d'une tradition immense, ayant droit naturel de toute l'œuvre de l'humanité, l'homme n'est, en un sens, qu'un nœud de solidarités convergentes : et ces solidarités ne sont pas facultatives pour lui, car il ne s'individualise, il ne se détermine, il ne se pose dans l'être concret, il ne se nourrit et ne se soutient que par elles. Or, toute solidarité, physique ou morale, aperçue ou non, acceptée ou non, engendre une dépendance et s'exprime par une autorité. Comment donc parler pour l'homme d'une liberté qui exclurait toute dépendance et toute autorité ?

Comment lui prêcher la grandeur d'être seul quand seul il n'est plus rien ?

Or, nous le craignons, inconsciemment sans doute, mais réellement, c'est à cette tendance anomiste que se rattache surtout Renouvier. Elle seule peut expliquer la haine acharnée et vraiment sectaire (1) dont il n'a cessé de poursuivre le catholicisme, religion aussi spirituelle et intérieure que toute autre dans son essence, mais religion d'autorité néanmoins, parce que sociale et transcendante. Elle seule peut expliquer encore les hésitations et les mouvements de recul qu'il manifeste quand, au terme de ses déductions économiques, lui apparaît la nécessité d'une intervention de l'État. Quel instructif spectacle de le voir ainsi, séduit par l'idéal communiste dont il n'hésite pas à affirmer la supériorité morale, puis rejeté au plus radical individualisme par la pensée de ce que le « chacun pour tous » comporterait d'autorité et de réglementation, cherchant finalement un compromis entre les deux doctrines, « posant et infirmant à la fois » le principe socialiste, mais restant jusqu'au

(1) On ne trouvera pas l'épithète injuste, si l'on rappelle, entre autres, ce jugement : « Le catholicisme est destructeur de la moralité, je vois cela avec la dernière évidence Il faut qu'il périsse ou que la société périsse sous lui » (*Lettre à Secrétan*, du 11 avril 1871). Même dans la bouche d'un contemporain de l'Inquisition ou des guerres de religion, ces paroles surprendraient.

bout incapable de comprendre comment, parfois, c'est la règle qui libère et la liberté qui tyrannise !

Halte-là ! dira-t-on. Jamais Renouvier n'eût accepté le dilemme que vous posez entre caprice et abdication. L'autonomie, ce n'est ni l'absence de loi, ni la soumission même consentie à une loi extérieure, c'est la soumission à une loi interne, à la fois personnelle et universelle, la loi de la raison et de la conscience. — Fort bien. Mais qu'on ne croie pas avoir pour autant résolu le problème. Car c'est dans la manière même de concevoir la conscience et la raison qu'on diffère et que se retrouvent les deux tendances anarchiste et solidariste que nous distinguions tout à l'heure. Les éléments universels de la raison et de la conscience humaines, étant aussi purement formels, tout au moins dans le criticisme, ne suffisent pas à nous faire vivre spirituellement. Il leur faut un contenu qui ne peut s'acquérir que grâce à un travail d'enrichissement progressif et d'expérimentation active. Or, ce travail, certains le veulent solitaire, exclusivement intérieur, l'âme tirant d'elle-même en quelque sorte toute sa vie et tous les moyens de sa vie. D'autres au contraire cherchent à le faire socialement, en collaboration avec l'humanité entière, en communion avec l'univers, avec le Tout. Ne se refusant pas *à priori* à constater l'insuffisance humaine, ils savent aussi reconnaître et accepter l'intervention suprême que sollicite secrè-

tement toute âme. Ils n'écartent pas Dieu d'un orgueilleux : « moi, moi dis-je, et c'est assez » ; et c'est à cela qu'on reconnaît qu'ils ont le sens profond de l'autonomie véritable, de celle qui nous convient, à nous, êtres dépendants même dans la liberté.

Renouvier, disons-le, n'est pas de ces sages. Il ne s'effraye jamais de penser isolément. Nous ne savons si le mot de tradition est prononcé une seule fois dans la *Science de la morale*. L'idée, en tout cas, n'y est pas. Il lui est arrivé de parler magnifiquement de l'unité idéale de l'humanité, de la société universelle des êtres raisonnables. Il ne la sent pas comme chose réelle, toute proche, infiniment réconfortante. On ne trouve pas chez lui cette docilité facile de l'homme socialisé à l'envahissement de la vie universelle. Il n'a vu dans l'autorité qu'une institution de l'état de guerre, une menace nécessaire pour le méchant, un mal inévitable. Il n'a pas soupçonné l'autorité tutélaire, celle qui aide et vivifie plus qu'elle ne contraint, celle qui exprime et réalise l'unité collective, celle qui véhicule jusqu'à nous les trésors d'une tradition organisée et d'une longue tâche commune. Le Dieu qu'il conçoit lui reste tout extérieur; même à lui il ne s'ouvre pas. Il le veut dans le monde pour rétablir l'accord entre les lois de la nature et les fins de la morale, faire régner l'ordre et la justice. Il n'en sent pas le besoin en lui-même,

il ne l'appelle pas. Visiblement, il pense se suffire. Il n'y a pas chez lui un geste de prière.

Ce qu'on reproche le plus généralement aux doctrines d'autonomie, c'est, dit-on, de fausser toute la vie morale en faisant passer au second plan l'idée de devoir et en n'attirant l'attention de l'homme que sur ses droits. Mais ce lieu commun de philosophie réactionnaire ne porte pas contre la morale néo-criticiste qui est une morale d'obligation et dans laquelle tout droit est corrélatif à un devoir. Plus justement, pensons-nous, pourrait-on lui reprocher de rétrécir la notion même du droit.

« Tous les droits, dit Renouvier, sont au fond des libertés. » — Et bien ! non, et voici peut-être le plus vulnérable défaut de la cuirasse. Vis-à-vis de sa famille, vis-à-vis de l'Etat, vis-à-vis de ses semblables, vis-à-vis de tous les groupes et des individus qui, d'une manière ou d'une autre, portent la responsablilité de sa vie, l'homme n'a pas seulement droit à la liberté, formule toute négative qui reviendrait à celle-ci : l'homme a droit à avoir des droits. Absolument il a droit à l'épanouissement total de son être, qui ne peut s'obtenir par le seul déploiement à vide d'une faculté abstraite. Il a le droit d'abord à la subsistance matérielle et même à quelque chose de plus, à ce minimum de bien-être sans lequel il n'est point de vie spirituelle normalement possible. Comme au pain du corps, il a droit au pain de l'âme, non seulement à

la critique, à la libre recherche, mais au savoir, c'est-à-dire, dans la mesure du possible, à la possession immédiate et certaine de tout ce que l'humanité a accumulé de vérités positives et de constatations définitives. Allons plus loin. Il a droit à tout ce qui est moyen positif et reconnu de civilisation et de culture. Il a droit à la société par conséquent, et aussi à la discipline et à la contrainte même qu'en certains cas elle suppose : il a droit enfin, si l'on veut me permettre une formule qui n'est paradoxale qu'en apparence, *il a droit à n'avoir plus de droits* lorsqu'il se heurte à une idée de justice ou à une nécessité supérieure.

Dira-t-on que Renouvier tomberait d'accord sur tous ces points et qu'il n'y a plus là, dès lors, qu'une question de mots ? Mais d'abord, il nous paraît bien que Renouvier n'eût pas assez souci de tout ce que la vie humaine requiert de prestations et d'aides positives. Il reste au point de vue du libéralisme classique. Il voit l'Etat défenseur des libertés, l'Etat policier, non l'Etat artisan de culture et de mieux-être. Et il s'en faut que ce libéralisme tout formel soit inoffensif. Qu'est-ce qui fait présentement le malaise profond de notre démocratie française sinon que, sous prétexte « d'affranchir » l'individu, on s'est plus pressé de lui garantir des libertés que de lui assurer les moyens d'en faire usage, et encore qu'en s'occupant d'abattre des autorités, qui n'avaient souvent que le tort

d'être des autorités, on a oublié de se demander par quoi elles pourraient être remplacées ?

Dira-t-on qu'en posant ainsi le problème nous renions un certain individualisme auquel Renouvier entendait se tenir ? Mais c'est qu'aussi bien c'est cet individualisme même qui nous paraît intenable. Comme il y a autonomie et autonomie, il y a aussi individualisme et individualisme.

L'individu humain, en qui seul se réalisent la personne humaine et sa destinée infinie, peut légitimement être pris comme centre de perspective de l'univers moral et social. C'est dit, nous n'y reviendrons pas. Mais, de ce qu'il est en un sens la fin suprême, suit-il qu'il soit la seule fin, le seul moyen et en définitive la seule réalité ?

Si peu définitifs qu'ils soient, si contradictoires même qu'ils paraissent à certains égards, il résulte du moins des travaux de la sociologie moderne que le fait social est irréductible au simple fait psychologique. De la seule association de deux individus semblables, de leurs rapports réciproques, naît quelque chose qui n'est plus eux,qui est autre qu'eux, autre même que leur somme et qui a par suite des conditions d'existence et d'intelligibilité propres. L'homme est ainsi dans la société non comme l'unité d'un tas, mais comme le membre d'un organisme. Comment, de ce tout original dont elle est fonction, sa vie ne recevrait-elle point de déterminations originales ? De là des règles

d'action nouvelles, et qui sont pour lui non seulement des faits à subir, mais des devoirs à remplir. Moralement indifférentes en elles-mêmes, elles reçoivent en tout cas un caractère obligatoire de la fin qu'elles conditionnent : la plus grande vie personnelle possible par la société, possible par elle seule. La morale sociale n'est pas une simple généralisation de l'individuelle : et c'est une morale cependant.

Or il n'est pas une de ces affirmations peut-être qui ne se trouve plus ou moins explicitement démentie dans la *Science de la morale*. Renouvier ne se contente pas de dire : « il n'y a jamais qu'une personne à qui puisse clairement appartenir un droit, incomber un devoir », ou encore : « il n'y a pas deux sortes de préceptes selon que l'agent moral traite et décide de choses n'intéressant que lui seul ou de choses d'intérêt général pour lesquelles il a mandat » (1) ; sur quoi on pourrait s'entendre. Il va plus loin : « La loi de la société des personnes n'est ni plus ni moins que la loi même d'une personne. En effet, la raison générale est la raison individuelle répétée, la justice générale est la justice individuelle répétée. La société est une collection d'agents raisonnables et comme telle, sa loi est la loi de chacun » (2). Voilà qui se comprend mal et paraît contraire à toutes les apparences. On sait que pour M. Durkheim « est fait social toute

(1) *Science de la morale*, t. II, p. 292-293.
(2) *Id.*, t. I, p. 115.

manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure » (1). On peut trouver que c'est là insister trop lourdement sur l'hétéronomie et l'extériorité du fait social. Et peut-être aussi bien n'y a-t il là qu'un postulat nécessaire à quiconque veut fonder la sociologie comme science distincte. Mais postulat pour postulat, celui-ci ne paraît-il pas plus explicatif, plus harmonique aux faits ? Il est impossible, par exemple, de voir avec Renouvier, dans la dépendance de l'homme social, un simple fait de guerre, consécutif au mal et apparemment contingent comme lui.

Aussi bien, le groupe, qu'il s'appelle profession, famille ou patrie, n'a-t-il chez Renouvier qu'une réalité inconsistante et maigre. De la profession il ne s'occupe même point, fidèle héritier, en cela comme en plusieurs autres choses, de la pure tradition révolutionnaire. La famille se fonde pour lui sur un contrat, un contrat d'autant plus parfait qu'il est plus explicite, un contrat toujours révocable du reste, et où il n'apparaît pas qu'on ait à se préoccuper d'autre chose que de ses conséquences immédiates : n'était un mot, un seul mot qui nous montre dans la famille un élément « naturel » et « permanent » de la société, nous serions autorisés à dire que Renouvier n'y a pas vu autre chose

(1) *Les Règles de la méthode sociologique*, 4e édition, p. 19.

qu'un « être de raison ». Quant à la patrie, il n'est pas nécessaire de professer un nationalisme intempérant pour juger qu'en en parlant il fait trop fi des « passions » et des « fonctions instinctives », et que l'idée de nationalité naturelle ne peut disparaître complètement devant celle de l'Etat, « fruit de la réflexion et du vouloir ». La critique que fait Renouvier du principe des nationalités, très élevée, excellente à certains égards, dépasse le but : une patrie n'est pas un faisceau de forces inconscientes, elle n'est pas non plus un pur système d'idées.

Ajoutons enfin qu'à se placer à ce point de vue, on se met dans la double impossibilité et d'obtenir de l'individu tout ce qu'il doit et de lui garantir tout ce qui lui est dû. Renouvier ne tarde pas à en faire la preuve. C'est, par exemple,se montrer bien complaisant pour le « sens propre » que d'accepter le divorce par consentement mutuel quand, par l'instabilité qu'il introduit dans la vie familiale, par l'encouragement qu'il donne à certaines tendances égoïstes et à toute une philosophie de jouisseur, il se montre dissolvant social si dangereux. Et voici justement où ne pourront manquer de se classer les représentants des deux individualismes que nous distinguions plus haut. Se prononcer contre l'indissolubilité du mariage, nécessaire à la famille et à tous ceux qui ont besoin d'elle, ce n'est pas, si l'on entend bien les mots, déserter la cause de l'individu ; c'est seulement lui interdire d'op-

poser ses intérêts particuliers à des nécessités collectives, sa liberté à des droits ; c'est lui faire accepter virilement pour le plus grand bien de tous, la solidarité qui le lie aux autres, avec toutes ses conséquences, jusques et y compris le sacrifice parfois exigible ; c'est mettre au-dessus de l'*individualité* proprement dite, la *personne*, idéal universel qui fonde nos fins propres, mais en les dépassant. Ce qui est de l'individualisme encore, de qualité supérieure.

Au contraire, on n'accorde pas à l'individu tout ce qui lui est dû, quand, avec Renouvier, on marchande à l'indigent, au faible, l'assistance de l'Etat et qu'on hésite à engager pour eux la responsabilité collective. C'est la famille, explique-t-il, qui doit à l'enfant ce minimum de propriété nécessaire comme instrument de travail et garantie de liberté. Mais il arrive qu'elle ne peut acquitter cette dette. La société plus large qu'est l'Etat ne verra-t-elle point alors sa responsabilité engagée ? Non pas, dit Renouvier. Elle ne se reconnaîtra point débitrice « car elle n'a point cette pleine existence collective et cette qualité représentative de ses membres qui lui permettraient de répondre pour eux tous et d'agir efficacement en leur nom et par des moyens de paix. La société idéale est celle qui répondrait de la dette : il ne lui manque pour cela que d'exister » (1). De là sa ré-

(1) *Science de la morale*, t. II, p. 17.

pugnance à accepter les conséquences pratiques immédiates des principes qui lui paraissent théoriquement le plus indiscutables. Et je sais bien que la *Science de la morale* est à ce point de vue une œuvre exceptionnelle et qu'au contraire, à la fin comme au commencement de sa carrière philosophique, Renouvier a fait preuve de tendances socialistes très accentuées. Mais il n'est pas indifférent que ce soit dans celle de ses œuvres où les principes se trouvent le plus rigoureusement déduits qu'il se montre aussi le plus réservé et le plus timide quant aux applications. Qu'est-ce à dire, sinon qu'entre les principes, d'un individualisme unilatéral et tout formel, dont Renouvier s'était fait le champion, et les aspirations socialistes qu'il partageait avec un certain nombre de ses contemporains, il y avait contradiction manifeste ? Et qu'en définitive notre philosophe s'est trouvé prisonnier des formules trop étroites qu'il avait posées ? Affirmer à la fois la suffisance de l'homme isolé, et la nécessité de le traiter en être insuffisant, c'est impossible : il faut opter.

*
* *

Comme de la raison, Renouvier a donc de la liberté une notion insuffisante : de ces deux insuffisances réunies résulte en outre l'étroitesse d'une théorie de la justice où se retrouvent en s'ajoutant

tous les défauts d'un intellectualisme et d'un individualisme mal entendus.

Posant, avec la netteté que nous avons vue, le principe de l'égale dignité des personnes, Renouvier avait par là même en mains tous les éléments nécessaires et suffisants d'une solution du problème de la justice.

A la question : qu'est-ce que l'homme doit à l'homme ? il n'y a qu'une réponse possible : toute sa destinée d'homme, tout ce qu'exige la réalisation de cette destinée.

A quoi en effet mesurer notre dû ? — A l'utilité sociale de la fonction que nous remplissons ou des services que nous rendons ? Mais c'est nier le droit de l'incurable ou de l'idiot, mettre en péril celui des faibles, des bouches inutiles ; et pourtant leur faiblesse n'est souvent qu'un produit de l'organisation sociale qui les enserre. — A notre mérite ? C'est nier alors le droit du coupable : et cela encore ne laisse pas d'être inquiétant, car il y a certains hommes à qui la possibilité de mériter semble avoir été enlevée par la nature et la société, comme celle de se rendre utile. C'est avouer aussi qu'on renonce à réaliser même grossièrement son idéal de justice : car qui donc ici-bas, quelle autorité peut se targuer de connaître le mérite de chacun ? Toutes les théories de la justice qui se contentent de réclamer une certaine équivalence entre les services que les hommes échangent ou les choses qu'ils se

donnent se heurtent à des objections semblables. Elles parlent non de l'homme en tant qu homme, mais de l'homme déjà inséré dans certaines situations de fait qu'elles sont, par définition même, incapables de juger, et qui pourtant sont beaucoup moins le produit des volontés réfléchies que des fatalités naturelles aveugles, de l'occupation, du monopole, du hasard, de la force enfin : elles se font dès lors complices d'une première et colossale iniquité. Au-dessus de cette justice d'échange, encore tout économique et politique, il faut s'élever à une justice vraiment morale, qui ait avant tout égard aux âmes : c'est ce que permet le principe de la souveraine et égale dignité des personnes.

Essentiellement dynamique, n'enfermant pas l'action humaine en une formule immobile et raide incommode par suite en ce monde des vivants, ouvrant au contraire un infini à notre effort, mais s'adaptant facilement aussi aux conditions changeantes de la réalité sociale, ce principe permet enfin une synthèse facile des deux idées souvent opposées de justice et de charité. Elle satisfait également le besoin d'essor infini sous-jacent à celle-ci et le besoin de réglementation définie qui s'exprime en celle-là. Ce n'est que petit à petit que se manifestent à la conscience toute la grandeur de la destinée humaine et toute l'étendue de ses exigences : et c'est progressivement aussi qu'en apparaissent les possibilités de réalisation. Au-

jourd'hui encore, dans notre civilisation démocratique, il n'y a que peu de gens pour voir clairement à quel point la liberté économique, par exemple, le droit de l'individu à la direction et à la responsabilité de son travail, intéresse la dignité humaine ; il y en a moins encore pour voir quelles applications pratiques et concrètes elle comporte. Or on ne peut demander à la société, sans danger d'effroyable tyrannie, de mettre toute la force au service des rêves même les plus généreux d'une élite. Elle ne peut sanctionner qu'un idéal sur lequel s'est fait déjà, dans la mesure du possible, l'accord de toutes les consciences qui comptent, tant en ce qui concerne sa validité théorique qu'en ce qui concerne sa viabilité pratique. De là, pour ainsi dire, deux sphères concentriques de droits autour de l'individu : ceux qu'il est autorisé à revendiquer activement et dont la société lui doit le libre et plein exercice : c'est la sphère de la justice ; ceux que ses semblables sont moralement tenus de respecter sans que pourtant puisse être mis en jeu le système des garanties et des sanctions sociales : là commence la sphère de la charité. Peu importe, d'ailleurs, que par l'adaptation progressive de la vie sociale aux exigences de l'idéal moral, la première sphère aille rongeant en quelque sorte la seconde : celle-ci ne perd pas pour autant de son importance, car à son tour elle va s'agrandissant sans cesse par l'affinement continu des consciences.

Et dans tout ceci, dira-t-on, quelle est la part du contrat ? — Uniquement, répondrons-nous, celle d'un moyen qui ne pourrait prétendre à se poser en fin. Socialement, comme facteur d'organisation et instrument de paix, il a rendu d'immenses services. Moralement on a exagéré sa valeur. Au fond, il n'est qu'une signature, une consécration spéciale accordée à un état de choses dont il ne préjuge point la légitimité. D'autant que sous l'adhésion consciente et apparemment libre des volontés qu'on croit qu'il suffit de sauvegarder, se cache mal la pesée formidable de mille influences sourdes et aveugles. Les juristes eux-mêmes déclarent nul tout contrat obtenu par dol ou violence. Mais pour le psychologue sagace et le moraliste scrupuleux, où y a-t-il contrat sans dol ni violence ? Quelle est la convention où l'une des parties ne dissimule à l'autre une part des avantages qu'elle espère, ne mette en jeu, fût-ce à son insu, l'ascendant dont elle dispose, en vertu de sa situation sociale par exemple,et ne puisse ainsi être soupçonnée de manœuvres frauduleuses et coercitives ? Quelques précautions qu'on prenne, nous arrivons difficilement à voir dans le contrat passé entre créancier et débiteur, par exemple, ou entre employeur capitaliste et employé prolétaire, ou encore entre vainqueur et vaincu d'une lutte quelconque, la mesure idéale de leurs droits et devoirs réciproques. Le contrat peut, comme l'habitude,

cacher une exploitation. Même dans l'hypothèse la plus favorable, il explicite, il formule, il sanctionne une idée de justice plus qu'il n'en est une par lui-même.

Après cette nécessaire digression nous verrons plus clair, nous semble-t-il, dans les conceptions néo-criticistes.

Posant le primat de la personne humaine, Renouvier atteignait là le point culminant de toute théorie de la justice. Malheureusement, il ne s'y maintient pas. Il eût fallu pour cela faire à l'infini, au dynamique, une place plus grande que ne voulait sans doute le théoricien du déterminé et du limité. Aussi, renonçant à suivre l'idée indéfiniment progressive, il s'arrête à une de ses approximations statiques : le contrat.

« Possibilité pour deux agents moraux de former entre eux un contrat *positif* ; par suite d'un contrat de cette espèce, ou de sa simple virtualité, que tous deux conçoivent, existence latente d'un autre contrat universel et tacite que j'appellerai *naturel*, qui de sa nature en représente une infinité d'autres positifs et possibles, tous conformes dans leurs termes au jugement que ces agents savent ou croient qu'ils portent sur leur bien commun », conformes aussi à ce que chacun peut attendre de l'autre en vertu de leur situation générale d'associés et à ce que la convention positive dicterait si elle existait : tel est « l'élément logique et

moral de la relation de deux agents », tel est le fondement de la justice. Et si elle oblige, c'est que « ces agents sont supposés avoir *promis*, soit positivement, soit tacitement et naturellement, par le fait de l'association morale où ils sont entrés » (1).

Passe encore, si le contrat positif, n'exprimant toujours qu'une justice si rudimentaire, était subordonné nettement au contrat dit naturel, infiniment plus riche dans ses virtualités imprécises, gros déjà de tout le progrès moral à venir de l'humanité. Il n'y aurait du moins, à ce que nous ne craindrons point d'appeler cette matérialisation de l'idée de justice, que des difficultés d'ordre intellectuel. Elle serait moralement inoffensive. Mais la vérité est tout autre. Ce qui a été convenu contracté, promis, prend pour Renouvier, et par cela même, une valeur incomparable à toute autre. Ce qui est écrit est écrit : il n'y a plus à y revenir.

Voyez plutôt pour quelles raisons il se refuse à généraliser le devoir d'assistance, au moins comme devoir personnel. La seule considération sur laquelle il s'appuie, c'est que nous ne pouvons la plupart du temps venir en aide au prochain sans faillir à certains engagements et attenter à la « justice déterminée », la vraie justice, chacun de nos instants et de nos écus étant pour ainsi dire affecté au paiement d'une des nombreuses dettes explici-

(1) *Science de la morale*, t. I, p. 54-55. C'est nous qui soulignons.

tement contractées par nous. « Le contrat naturel en effet se détermine et se limite lui-même par l'entente formelle des hommes et par les obligations spéciales qu'ils contractent en l'appliquant. Soit vice de leur part, soit impuissance naturelle, ils ne parviennent pas en se liant par la justice à s'assurer tout ce que leur promettait la justice ; mais c'est elle-même, une fois le lien formé, qui devient un obstacle à l'accomplissement total des fins proposées » (1). Ainsi, au-dessus du devoir d'assistance, il y a toujours, et dans toute hypothèse, le devoir de fidélité aux contrats positifs qui déterminent le contrat naturel. « On ne pourrait souvent se soustraire que par l'injustice à l'ordre même que l'on regarderait comme injuste (2). »

Faut-il pousser l'idée à bout ? Faut-il me dénier le droit de différer d'un jour le paiement promis à un créancier fortuné pour venir en aide à un malheureux ou de me distraire pendant une heure du travail dû à mon patron pour sauver un homme qui se noie ?

Renouvier n'irait évidemment pas jusqu'à ces paradoxes. Il reconnaîtrait ici ces cas de force majeure où l'assistance revêt « un caractère tout particulier, si ce n'est d'obligation, au moins d'exigence » et où la justice « se retrouve à l'état initial ». Mais

(1) *Science de la morale*, t. I, p. 100.
(2) *Ibid.*, t. I, p. 104.

c'est en beaucoup d'autres circonstances qu'on constate chez lui un véritable fétichisme du contrat. Il hésite à répondre « en termes généraux » à la question de savoir « lequel serait préférable de satisfaire à une obligation contractée quoique injuste, ou de s'y refuser malgré l'engagement pris » (1). Il affirme ailleurs : « le respect du droit positif est de soi seul un très grand bien et très général, quelle qu'en puisse être la matière » (2). Aussi ne répugne-t-il pas à reconnaître que l'esclavage, dans la mesure où il a été le produit d'une convention, ait pu être « matière réelle d'obligations pour les hommes » vu le respect dû par tous les agents moraux à « la notion universelle de contrat, dont la forme est ce qui importe le plus et ce qui les constitue essentiellement » (3). Et c'est ainsi non une fois, mais à tous les chapitres du livre.

Cela faisant, c'est d'abord la notion chrétienne de charité qu'on rend inintelligible. Je sais qu'on en prend facilement son parti et qu'on juge la perte assez mince. Mais n'est-ce pas pure légèreté ? Que cette charité soit odieuse qui n'est qu'un moyen de se dispenser de la justice ; dangereuse aussi celle qui tend à détourner les autres de l'effort ; que

(1) *Science de la morale*, t. II, p. 311.
(2) *Ibid.*, t. I, p. 160.
(3) *Ibid.*, t. I, p. 343.

la bonté ait besoin d'une règle, qu'elle doive être accompagnée de réflexion, de prudence, surtout d'un grand respect pour les libertés, qui pourrait le nier ? Mais aussi bien qui le nie ? Et comment reconnaître dans les caricatures que l'on nous présente ici l'incomparable image de la charité chrétienne, don de soi pour l'enrichissement de tous, effort passionné d'exaltation de toutes les âmes en Dieu (1). En vérité, il manquerait quelque chose à une humanité qui n'aurait connu ni le zèle dévorant d'un S. Paul, ni la sublime pitié d'un S. Vincent-de-Paul. Il manque quelque chose à une morale qui semble ne s'intéresser à ces héroïsmes que médiocrement, et par le biais d'une quelconque théorie du mérite (2).

Quant à cette idée que « la justice ne serait pas plutôt établie, si véritablement elle l'était, qu'on verrait le mérite éclater de toutes part dans les relations humaines » (3), c'est une affirmation ; rien

(1) « Volonté que l'être soit » dit très bien Secrétan.

(2) *Science de la morale*, t. I, Ch. XXXVIII. Renouvier accorde ailleurs incidemment que la justice ne va pas sans amour, que celui-ci est une force motrice nécessaire à la volonté morale. Mais nous sommes loin de reconnaître à cette concession la même valeur que Secrétan. Renouvier ne peut l'expliquer sans en atténuer la portée : « Je n'ai jamais approuvé Kant d'avoir admis un jeu possible de la raison sans le sentiment, sans la passion ». Rapprochez et concluez : la justice est le devoir, la loi, la charité ce qui aide à remplir le devoir, à suivre la loi.

(3) *Ibid.*, t. I, p. 164.

de plus. Pour qu'elle fût vraisemblable, encore faudrait-il que la justice nous mît déjà, pour ainsi dire, dans l'attitude de la bonté et fût comme l'esquisse du même geste. Moins qu'une autre, la théorie néo-criticiste nous semble autoriser l'hypothèse. Ce n'est pas seulement, en effet, l'idéal chrétien de charité, c'est aussi l'idéal républicain de fraternité et de solidarité qui y est mis en question.

Sommes-nous effectivement responsables les uns des autres, solidairement chargés les uns des autres, au moins en ce qui concerne nos besoins essentiels, gardiens enfin de nos frères ? Si l'on répond : non, nous demandons ce que l'on veut dire quand on parle de fraternité. Or, Renouvier hésite à répondre : oui. Il affirme, sans doute, que « tous les agents moraux sont tenus par le devoir de garantir à leurs associés les instruments nécessaires pour travailler à leurs fins individuelles » (1). Il définit la société des êtres raisonnables comme une société « dont tous les membres doivent reconnaître à chacun le droit d'atteindre sa fin personnelle », et non seulement le respecter, mais « l'aider au besoin dans l'établissement de sa sphère propre » (2). Et l'on est ravi d'abord de formules aussi nettes. Mais il refuse d'en accepter les conséquences les plus évidentes. Il montre notamment (3) dans le devoir

(1) *Science de la morale*, t. II, p. 35.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 14.
(3) *Ibid.*, t. II, p. 27.

d'assistance un devoir de bonté plus que de justice, observation qui prend un sens grave si l'on se rappelle que pour notre philosophe le devoir de bonté est « un devoir envers soi, fondé sur la nécessité morale où se reconnaît l'agent de cultiver en lui-même les bons sentiments, desquels l'humanité est naturellement le premier (1).

Sur ce point, c'est dans une argumentation très caractéristique, qu'on trouvera aux pages 106 et 108 du livre I, que Renouvier semble avoir formulé sa pensée profonde et sincère. Comment, se demande-t-il, comment répartir entre les divers associés les obligations et travaux nécessaires pour la réalisation des fins de chacun ? Deux hypothèses seulement sont en réalité possibles : ou bien tous les associés seront appelés à travailler pour chacun et chacun pour tous : c'est alors le communisme avec toutes les contraintes qu'il implique ; ou bien alors chacun d'eux, préalablement nanti, sous le nom de propriété, de tout ce qui peut lui être nécessaire pour se suffire sans dépendre d'autrui, sera abandonné à ses seuls efforts. Dans la mesure où, pour éviter la tyrannie collectiviste, on recourt au second système, il doit être entendu que chacun des associés assume, à ses risques et périls, l'entière responsabilité de sa vie, en décharge tous les autres, et perd tout droit à un recours

(1) *Science de la morale*, t. II, p. 166.

possible envers eux. Qu'après cela certains se trouvent inférieurs à la tâche qu'ils ont librement acceptée, qu'ils succombent sous le poids de difficultés imprévues ou dont seulement ils n'avaient pas prévu toute l'étendue, en quoi les obligations des autres peuvent-elles s'en trouver modifiées? A ces vaincus, nous croyons entendre ce que répondra le juste qui a formé sa conscience dans les stricts principes du néo-criticisme : « Lorsque nous avons choisi le « chacun pour soi » des hommes libres, au lieu du « tous pour chacun » qui eût fait de nous tous des esclaves, nous savions qu'il y avait des risques à courir. Je les ai courus comme vous. J'aurais pu y succomber comme vous ; je n'aurais pas cru pour autant acquérir un droit contre vous. Il serait trop commode, en vérité, qu'après avoir gaspillé la part de l'avoir commun qui vous est échue, vous puissiez encore profiter de celle des autres. J'ai toujours pris plus au sérieux le contrat sous lequel nous vivons. Sans compter que les raisons subsistent pour lesquelles nous l'avons fait. Les biens que vous me voyez entre les mains et que vous enviez, je n'en peux pas disposer : ou bien ils sont hypothéqués déjà au profit de tiers, ou bien ils me sont nécessaires par hypothèse, pour me défendre, moi et les miens, contre les accidents dont vous fûtes victimes. »

Que ce tact moral évidemment partial, si sensible lorsqu'il s'agit du droit en soi, si peu impres-

sionnable au contraire quand il s'agit du droit dans les autres ; que ce détachement supérieur d'homme arrivé et cette prudence excessive ; que cette sévérité aux défaillances d'autrui ; que tout cela puisse se concilier avec ce qu'on appelle la justice, c'est possible, s'il ne s'agit que de s'entendre sur les mots. Que la conciliation en soit possible avec ce que tous les hommes appellent, non seulement charité, mais solidarité et fraternité, non pas ! Qu'on avoue franchement, alors, les oppositions que l'on pose et qu'on renonce à faire de l'amour avec une justice qui n'est qu'un art très bourgeois de sauver son enjeu.

*
* *

Insuffisante, étroite, limitée : ces épithètes sont revenues souvent, trop souvent peut-être, dans cette critique des principes théoriques de la morale néo-criticiste. Mais comment cacher la déception qu'apporte cette œuvre à la fois géniale et timide, cet effort considérable, et malgré tout impuissant à nous conduire jusqu'où il eût fallu, parce que d'avance on s'était fermé les vraies issues ?

Il y a dans l'homme une volonté incoercible d'épanouissement total et d'expansion indéfinie. Ce fait capital, qui pose le problème religieux, est aussi une des données essentielles du problème moral. L'homme veut vivre, vivre d'une vie toujours plus large et intense, d'une vie surabondante. Hors de

là, point de destinée complète pour lui. Mais à quelles conditions la vie humaine peut-elle être, comme elle le demande, surabondante ? Il faut pour cela qu'elle soit *plus qu'intellectuelle* : l'exercice exclusif d'une faculté abstraite ne suffit pas à nous rassasier : on ne se nourrit pas à mâcher une écorce vide. Il faut qu'elle soit *plus qu'individuelle* : tout ce qui peut venir à l'homme de force, d'équilibre, de certitude, d'énergie multipliée, par sa communion avec les autres hommes, c'est folie pure de l'écarter de soi. Il faut enfin qu'elle soit *plus qu'humaine*. Même élargie d'une certaine manière, par la solidarité humaine, jusqu'aux dernières limites de l'espace et du temps, notre vie resterait encore limitée : limitée par le déterminisme du monde, limitée par l'ignorance et la souffrance inévitables, limitée par le péché, limitée surtout par la mort : pour franchir ces obstacles, pour échapper à ces jougs, il faut que finalement l'humanité se suspende à Dieu, accepte de vivre en lui pour vivre enfin par lui. Ainsi, la volonté de surélévation et de survie indéfinies qui a sa source dans la conscience ne peut s'y satisfaire : pour la réaliser il faut que dans son mouvement d'expansion chacun de nous trouve le moyen, pour ainsi dire, de faire affluer en soi l'énergie totale du monde, d'absorber en soi la réalité totale : l'individu, d'abord, pénétré jusqu'en ses plus intimes profondeurs ; les autres individus ensuite, et la

société à qui nous nous rendons coextensibles ; le tout enfin, Dieu et l'Infini.

Or, — et en dépit qu'elle en ait — la morale néo-criticiste brise irrémédiablement la nécessaire continuité de ces démarches. Naïvement intellectualiste, incurablement égotiste, exclusive surtout de toute transcendance, — elle fait trois mondes séparés et clos là où nous ne voyons que trois étapes du même développement, et elle ne nous laisse aucun moyen de sauter de l'un à l'autre. Renouvier fait un réel et louable effort pour surmonter l'opposition établie par Kant entre la vie morale et la vie affective, pour ne pas scinder en deux la nature humaine. Il reste pourtant que le devoir, forme pure, doit se déterminer et se formuler d'une manière indépendante de la matière à laquelle il s'applique d'ailleurs nécessairement : il vaut par soi, et nos passions ne valent que par le secours qu'il peut en recevoir : il les régente et les juge du dehors, il n'est pas intéressé directement à la réalisation de leurs fins propres. Renouvier cherche de même à accorder les droits des diverses personnes. Il voudrait n'en sacrifier aucune, et l'on sait qu'à l'occasion il ne recule point devant les conséquences les plus hardies de cette idée. Faute d'une notion complète de la solidarité, faute de savoir su reconnaître et utiliser notre mutuelle dépendance, il n'a jamais surmonté cependant l'antinomie du « chacun pour soi » et du « chacun pour

tous ». Il réclame et pose une harmonie suprême des lois de la nature et des lois de la conscience, une finalité morale de l'univers. Mais par là rien de ce Dieu qu'il suppose n'entre en nous : et s'il nous garantit ainsi contre la brutalité des choses, il ne nous garantit pas contre notre propre faiblesse : et que m'importe après tout de savoir que mon œuvre ne périra pas, si elle reste elle-même si ridiculement limitée et mesquine que je n'ose plus désirer pour elle l'immortalité ? En définitive, et dans tous ces cas, ce que réalise Renouvier, c'est plus un accord extérieur qu'une pénétration intime. Cela nous permet peut-être de nous affirmer sans contradiction logique ; cela ne suffit pas à nous faire progresser et vivre, car la vie suppose assimilation.

Ceux-là seuls peuvent s'en tenir au primat de la personne humaine qui savent trouver dans la personne infiniment plus qu'elle seule. Enfermée dans les limites étroites d'une individualité réduite elle-même à un cadre abstrait, à une catégorie, la personnalité est comme le noyau vide d'un germe déjà mort. Appelée au contraire à se dépasser et à se « transcender » sans cesse ; mise en équation avec toute la réalité qui la pénètre et qu'elle pénètre : elle est à la fois le principe et la fin. En elle tout tient. Une philosophie du limité et du discontinu, comme celle de Renouvier, était peut-être incapable d'en venir jusque-là. Mais qu'en

conclure, sinon que, se trouvant en contradiction avec les lois essentielles de notre vie, elle ne peut ni fonder une morale, ni résoudre l'énigme de notre destinée ?

S'ensuit-il que l'individualisme très défini auquel se rattache la *Science de la morale* n'ait pas eu et n'ait pas encore une place nécessaire dans le développement moral de l'humanité ? Nous sommes bien loin de le penser. La société humaine part d'un état d'homogénéité où les consciences individuelles se distinguent peu ou prou de la conscience collective, seule réelle et déterminée, et où n'apparaît même pas la possibilité d'un conflit : elle tend à un état de différenciation extrême qui n'exclut pas cependant une intégration parfaite ; où les individualités, très conscientes de leurs fins propres, le sont aussi des fins communes ; où le maximum de vie personnelle semble coïncider avec le maximum de vie et de discipline collectives. Au terme comme au point de départ de l'évolution, il y a l'unité, mais combien différente dans les deux cas ! Pour passer de l'un à l'autre, il a fallu que se constitue et se pose la personne ; virtuelle encore dans le premier, c'est elle qui fait la différence des deux états. Or, rien ne se pose qu'en s'opposant et aucune vérité ne triomphe qu'en niant provisoirement d'autres vérités. Dans cette affirmation de soi, il était inévitable que l'homme apportât d'abord beaucoup d'exclusivisme

et quelque brutalité : il fallait qu'il traversât l'égoïsme pour aller de l'altruisme inconscient des premiers âges à l'altruisme réfléchi des plus hautes civilisations. Fausse en tant qu'elle suppose la primauté originelle de l'égoïsme, quand à l'origine n'existe même pas la distinction du « mien » et du « tien », la théorie évolutionniste classique a raison en ceci que l'intérêt personnel bien entendu n'a pas été étranger à la genèse de la véritable solidarité sociale : c'est en s'affirmant d'abord, puis comme lui les autres semblables à lui, que l'homme a été mis sur le chemin de la justice. En ce sens-là nous pouvons dire que l'individualisme le plus radical, celui de la philosophie française du XVIIe siècle par exemple, a été un moment nécessaire de l'histoire morale de l'humanité. Dans ce mouvement rythmique, fait d'actions et de réactions successives, il marque une phase de concentration et de reploiement ; mais il annonce et prépare une extension ultérieure et plus large. On ne peut être généreux que de ce qu'on possède, et l'on ne possède que ce qu'on a d'abord gardé pour soi : et pour se donner soi-même, il faut être.

Comme d'ailleurs il reste vrai en gros que l'ontogénie reproduit la phylogénie, que chacun doit parcourir brièvement pour son compte toute la série des états ancestraux, qui oserait dire que la fécondité morale d'une telle doctrine soit épuisée ? Tel n'est pas, en tout cas, notre avis. Incomplètes,

ses leçons nous restent précieuses, et si nous avons paru un instant l'oublier, c'est par application de la même loi qui nous oblige maintenant à nous en souvenir.

*
* *

« La partie de mon ouvrage à laquelle j'attache du prix, et pour laquelle je prétends à quelque originalité, est celle où j'ai traité du problème des milieux moraux, des conditions réelles, internes ou externes, et toujours viciées, de la définition du devoir et de la détermination de la volonté. Ni ce travail, ni le problème capital de l'éthique, celui de l'écart incontestable entre la théorie morale et la pratique, ne paraissent avoir offert à M. Fouillée le moindre intérêt (1). » Renouvier a souvent redit la même plainte. Ce lui était toujours un étonnement douloureux de voir moralistes et critiques ignorer ou dédaigner l'effort considérable, par dessus tout nécessaire et heureux, qu'il estimait avoir fait pour établir une morale pratique qui fût vraiment praticable, pour résoudre le difficile dilemme où se débattent tous les systèmes de morale, dans ce double danger qu'ils courent de décourager l'homme en lui proposant trop impérieusement un idéal irréalisable ou de le démoraliser en l'adaptant trop bien à une réalité vide d'idéal.

Il y a lieu en effet de réparer ici une injustice.

(1) *Critique philosophique*, 1885, t. II, p. 333.

A Renouvier revient en tout cas l'honneur d'avoir posé avec éclat un redoutable problème : celui du fait et de l'idéal.

C'est un fait certain qu'il n'y a pas de précepte moral qui, même dans la vie des meilleurs, ne souffre exception. Pas de préceptes, semble-t-il, qui s'imposent plus impérieusement que ceux-ci : tu ne mentiras pas, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas. Pourtant les moralistes les plus rigoureux tolèrent le mensonge dit de politesse : « Madame n'est pas chez elle... Non. Je ne vous trouve pas vieilli » ; et faut-il vraiment blâmer l'homme de cœur qui, au prix d'un long et effronté mensonge, cache et sauve le proscrit injustement poursuivi ? Le meurtre est commis sans scrupules par la société dans le cas de faute grave, par l'individu dans le cas de légitime défense. Quant au vol, on sait que saint Thomas par exemple l'excuse dans le cas de nécessité extrême : paradoxe moral dont s'étonnent seuls des sophistes ou des pharisiens.

Inversement, dans tout ce que nous admirons le plus, dans tout ce qui apparaît le plus nécessaire à la réalisation des fins même morales de l'humanité, peut se cacher quelque constante violation d'un essentiel devoir. Ce n'est pas de la force seule que sont nés nos civilisations et nos empires : elle fut du moins, comme on l'a dit, leur accoucheuse, et reste leur gardienne. Si elle ne fait pas le droit, la force en est pourtant, dans certains cas, un élé-

ment nécessaire : l'autorité à laquelle on doit obéissance est celle qui exerce, justement sans doute, mais efficacement aussi sa fonction d'autorité : il n'y a pas de légitimité pour les pouvoirs déchus. La société ne grandit pas que par la guerre et ne se défend pas que par le bourreau : mais, de son recours toujours possible à ces armes effroyables, elle a besoin pour vivre. Rêver d'une société qui ne brutalise aucun corps, qui ne choque aucune raison, allons plus loin, qui ne violente aucune conscience et ne lèse aucun droit idéal, c'est rêver d'une société qui ne serait plus de la terre, qui renoncerait à y vivre. Et le suicide n'est-il pas un crime pour les nations comme pour les individus ? N'ont-elles pas, comme eux, une tâche à remplir, un fardeau à porter, et dont il ne leur appartient pas de se décharger elles-mêmes ?

N'allons pas croire d'ailleurs que ces antinomies morales soient le fait exceptionnel des grandes conflagrations sociales et ethniques, intéressant dès lors les seuls hommes d'Etat. C'est dans la vie de chacun de nous qu'elles posent leurs douloureuses et souvent tragiques alternatives. Ouvrier syndiqué, ai-je pris une vive conscience de mes devoirs de classe, refusé-je obstinément de trahir mes camarades en grève et de faire, à leurs dépens, le « jaune », le « renard » ? Alors, c'est ma femme, ce sont mes enfants que je condamne à la faim : solidarité de classe et solidarité familiale m'impo-

sent d'inconciliables obligations. Industriel ou commerçant. ai-je résolu de respecter en tout les lois de l'idéale justice, de ne point tromper mes clients sur la qualité des marchandises, de ne me permettre ni fraude ni mal-façon, de payer à mes ouvriers le salaire qu'exigent leurs charges ? c'est la faillite peut-être, l'impossibilité pour moi de remplir tous les engagements contractés, la gêne ou la misère pour tous ceux qui vivaient de moi. Militant d'une idée quelconque, ai-je résolu d'en finir une fois pour toutes avec les tolérances hypocrites, les réticences, les restrictions mentales, d'exposer sans mensonge la dure vérité ? Je jette un trouble mortel dans les âmes que je voulais éclairer, je les désespère en leur faisant toucher le néant des illusions chères. Epoux et père, ai-je résolu de ne point ruser avec la grande loi de la fécondité de l'amour, de l'accepter avec toutes les charges et les responsabilités qu'elle m'impose ? Il est possible que je me trouve ensuite incapable d'assurer une vie heureuse et digne à tous les enfants qui me seront nés. Prêtre ou médecin, prends-je au sérieux l'obligation du secret professionnel ? Je laisse s'accomplir, silencieux complice, de véritables crimes qu'un mot suffirait à empêcher. Ami ou frère, considéré-je comme un devoir de charité de cacher à un tuberculeux, par exemple, la gravité de son état ? A cause de moi, il va répandre autour de lui une contagion terrible, contracter peut-être

un mariage qui aura des suites lamentables. Un malin génie, plus odieux que celui de Descartes qui ne s'attaquait encore qu'à mes certitudes, retourne contre elle-même ma bonne volonté. Même en me sacrifiant je n'arrive pas encore à servir. De mes plus sincères efforts vers le mieux c'est le pire qui sort, non seulement la souffrance, mais le mal.

Mal moral, voulons-nous dire. Il faut prêter attention à ceci. Ce qui préoccupe Renouvier, ce qui nous trouble avec lui, ce n'est pas qu'il y ait contradiction entre mon devoir et mon intérêt, ou encore entre mon intérêt et l'intérêt d'autrui. S'il se réduisait à cela, le conflit, douloureux certes, n'aurait pourtant rien de scandaleux ni d'intelligible. Il y a incommensurabilité de valeur entre le devoir et l'intérêt : celui-ci ne compte pas devant celui-là. La raison demande sans doute que le bonheur suive un jour la vertu et la récompense : elle n'exige pas que cet accord soit instantané et infaillible, car le bien y perdrait son caractère de conquête méritoire et la vie humaine sa plus certaine grandeur. Et pour qui il n'y aurait que des intérêts et des forces, quelle difficulté qu'ils se contredisent ? Ni théorique, ni pratique. Il est de la nature des intérêts de s'opposer et de s'exclure, les biens terrestres ne pouvant être appropriés par les uns sans que d'autres en soient éventuellement dépossédés ; et de mettre d'accord ces prétentions antagonistes, la lutte pour la vie s'en charge.

Malheureusement, il y a beaucoup plus dans le fait qui nous occupe. C'est à l'intérieur de l'idéal lui-même et de la conscience qu'il nous révèle un conflit. C'est à un devoir que je suis obligé de renoncer pour accomplir un autre devoir, jugé supérieur. Ce sont des intérêts moraux que je sacrifie par ma résolution même de mettre la morale au-dessus de tout.

On sait comment, pour la philosophie traditionnelle, se pose le problème. Il s'agit pour elle de « conflits de devoirs ». Voilà qui est vite dit, trop facilement dit. On n'a pas assez réfléchi que, dans toute conception spiritualiste de la morale, l'idée de conflit de devoirs était, comme telle, inacceptable. Voit-on dans le devoir une révélation directe de Dieu à la conscience ? On suppose donc que Dieu a pu se démentir ou qu'en tout cas il n'a pas su se faire entendre de ceux à qui il s'adressait. Fait-on de la loi morale l'expression pratique de la raison ? On s'oblige à soutenir ce paradoxe d'une raison, définie comme faculté de cohérence et d'ordre, qui apparaît cependant comme cause immédiate et constante de contradiction. Définit-on enfin la loi morale comme une sorte d'instinct, de pressentiment mystérieux des nécessités et des possibilités supérieures de notre nature ? Mais l'instinct se caractérise habituellement par son infaillibilité. Quel paradoxe encore que celui d'un instinct qui, même en allant droit à son but, s'en éloigne, ou qui, si

l'on aime mieux, ne s'en rapproche qu'à condition de lui tourner le dos !

On s'en va répétant que la morale appliquée ne peut être qu'une casuistique. Très clair en lui-même, explique-t-on, le devoir n'est plus d'une évidence qui exclut tout doute quand on a égard aux circonstances si diverses et si mobiles où il s'agit de le réaliser ; d'autre part, il peut y avoir contradiction, conflit entre nos différents devoirs et si l'on ne veut pas s'en remettre à la fantaisie individuelle pour les résoudre, il faut faire de ces conflits mêmes une étude rationnelle et méthodique. Sans doute, et l'on a raison sur tous ces points. Mais pourquoi le devoir cesse-t-il d'être clair dès qu'il s'agit précisément de le pratiquer ? Pourquoi y a-t-il contradiction possible entre nos devoirs, c'est-à-dire entre la loi et la loi, entre le bien et le bien ? Voilà ce qui reste à savoir.

L'avantage de Renouvier, c'est de s'en être préoccupé. On sait quelle est sa solution. La morale théorique repose, selon lui, sur certaines « pétitions de fait » que la réalité « ne lui accorde pas ». Elle part de l'hypothèse de la paix, c'est-à-dire d'un état social tel que les agents moraux y seraient toujours d'accord sur ce qu'ils se doivent les uns aux autres, toujours disposés à se le rendre sans restriction : la justice notamment implique, entre les individus en présence, une parfaite réciprocité de bonne volonté, elle est la loi d'agents raison-

nables et soumis par la raison à l'observation de la morale, elle n'a aucun sens en dehors de cette hypothèse. La morale appliquée doit s'accommoder au contraire du fait de la guerre. Nous vivons dans un état social où les hommes ne s'entendent point sur l'étendue de leurs droits et devoirs respectifs, et où chacun peut légitimement douter de la bonne volonté des autres à remplir leurs engagements à son égard. De ce fait, Renouvier voit des conséquences immenses autant que généralement inaperçues. Si la loi, qui ne devrait être que la formule des volontés concordantes, se fait commandement sanctionné par la force ; si la distinction des gouvernants et des gouvernés apparaît dans la vie sociale ; si la notion toute morale de débit fait place à la notion juridique de droit, impliquant la possibilité et la légitimité d'une contrainte ; si d'égalitaire et de contractuelle qu'elle était pour la morale théorique, la justice devient distributive et coercitive, faisant, au déni du droit, acception des personnes, de leurs situations et mérites respectifs, et recourant à la peine, ce qui revient à remédier au mal par le mal ; si le droit de défense, inintelligible pour la théorie pure, suit le devoir de se conserver, passe même au premier plan, et se justifie jusque dans le cas extrême de la mort donnée pour éviter la mort ; si le juste est amené parfois, par ce droit de défense, à se faire un farouche monopole de sa propriété, garantie nécessaire de sécurité et

de liberté, et à décliner toute responsabilité devant la misère d'autrui ; si, comme le refus d'assistance, le refus de la vérité peut devenir nécessaire, à celui du moins qui ne la recherche que pour commettre l'injustice : c'est pour l'auteur de la *Science de la morale* que la guerre règne, que l'injustice de quelques-uns a suffi pour fausser toutes les conditions de la vie morale. De toutes ces conséquences, la plus importante, et celle qui les résume toutes, c'est l'impossibilité pratique de la morale théorique pure. « Les lois de la solidarité conduisent l'agent raisonnable à participer de plein gré à des actes contre la raison dans une mesure ou une autre (1). On serait aveugle en niant que les lois strictes d'une entière moralité et d'un règne humain rationnel soient devenues inapplicables en partie sous les conditions que la solidarité humaine a établies » (2).

En un jour aussi lointain que la plus lointaine histoire, l'homme a péché ; par là même il a fait pécher et se corrompre tous les autres. Son injustice, en effet, mettant les autres agents moraux en état de légitime défense, les a dispensés d'un devoir qu'elle les mettait d'ailleurs dans l'impossibilité de pratiquer. Se répandant progressivement par une contagion terrible, elle a gagné la société, ses institutions et ses mœurs. La société corrompue par les hommes les a corrompus à son tour. Ainsi généralisé, le mal devenait incurable. L'humanité

(1) *Science de la morale*, t. I, p. 216.
(2) *Ibid.*, t. I, p. 241.

s'est mise à tourner dans le cercle fatal de la guerre. L'utile a pénétré dans la sphère du devoir, le juste a dû s'armer comme l'injuste, l'idéal accepter la loi de la violence et de la guerre, et la sagesse, « engagée dans la solidarité de la démence », a subi ses conditions. Un milieu social s'est constitué où « la morale est frappée d'impuissance chez chacun, par le fait qu'elle ne règne pas sur tous » (1), et où les illusions les plus généreuses des doctrines d'amour et de sacrifice deviennent malfaisantes, l'expérience montrant que « certains actes qui ne sont pas justes sont utiles, et plus propres que d'autres à un état de justice actuellement absent » (2).

En face de cet « accident énorme » de la chute et de la guerre, fait capital de l'histoire, quelle attitude prendra le moraliste ? Tenir ce fait pour inexistant, refuser d'avoir égard aux conséquences, maintenir rigoureux le précepte : « fais ce que dois, advienne que pourra » ? Alors on décourage l'homme, laissé impuissant en face d'un idéal irréalisable, « car l'homme est ainsi fait qu'il lâche tout, comme on dit, quand le but proposé à ses efforts est trop manifestement au-dessus de son atteinte » (3). Ou bien on l'habitue à sophistiquer les principes, à ruser avec eux : il trouvera des moyens subtils d'être fidèle à la règle sans la pra-

(1) *Science de la morale*, t. I, p. 137.
(2) *Ibid.*, t. I, p. 351.
(3) *Ibid.*, t. I, p. 242.

tiquer et de l'enfreindre sans la violer : art hypocrite, casuistique démoralisante qui rabaisse et enténèbre les âmes. Faut-il au contraire renoncer aux principes et reconnaître que le devoir est uniquement affaire de circonstance et d'occasion ? ou bien même prendre pour toujours parti de la guerre et de ses fatalités, proclamer que la morale n'est pas faite pour le monde où nous vivons et que celui-là est sage qui y applique sans scrupules la loi du plus fort ? On s'enferme à jamais dans l'injustice comme dans un enfer : vous qui subissez cet esclavage, laissez toute espérance.

Tout autre est l'attitude de Renouvier. Il entend ne demander ni l'abandon de l'idéal, ni l'oubli des réalités. Au-dessus de toutes les misères et des violences dont nous sommes les involontaires complices, il veut que nous gardions intacte la vision de l'idéal, et qu'au moment même où nous le violons, et en reconnaissant que nous le violons, nous ne cessions d'affirmer son droit absolu. « L'essence de la loi reste pure et contient un précepte sans réserve : cultiver la raison, tenir les regards constamment fixés sur le devoir et l'idéal, et ne jamais souffrir que les faits quels qu'ils soient apportent la moindre altération dans l'idée de ce qui seul moralement peut et doit être... Ce que le précepte veut, c'est que ces principes et la notion pure du juste restent toujours francs et à découvert, que nulle considération d'utilité ou même de nécessité ne vienne les vicier et que *la conduite qui les*

viole n'essaye point de les sophistiquer. La contradiction est ici préférable au sophisme et le crime avoué au crime qui ment » (1). Mais il accorde par ailleurs que « la morale est partiellement inapplicable sous les conditions que la solidarité humaine a établies » : que la raison « ingénue » ne fournit pas toutes les données nécessaires à une éthique concrète, c'est-à-dire à des lois vraiment exigibles et à des préceptes vraiment applicables ; qu'il y faut joindre la constatation des faits de la psychologie et de l'histoire, qui ont pour conséquence inévitable d'empêcher la raison « de se vouloir elle-même tout entière » ; qu'il y a par suite un droit naturel et historique, caractérisé par un certain opportunisme, différent du droit rationnel pur. Ce n'est que dans la théorie qu'il est possible de faire abstraction de toute considération de possibilité ou d'utilité ; la morale pratique a toujours à se demander, au contraire, si les moyens employés conviennent bien à la fin cherchée et ne nous en éloignent pas en paraissant nous en rapprocher : sagesse empirique, toujours tendue vers le plus grand bien, obligée presque toujours de s'en tenir au moindre mal.

*
* *

A cette conception, deux sortes d'objections

(1) *Science de la morale*, t. I, p. 346-347. C'est nous qui soulignons.

peuvent être faites : des objections d'ordre théorique, pour qui la jugerait insuffisamment explicative du fait qu'elle dénonce ; des objections d'ordre pratique, pour qui la trouverait dangereuse et craindrait, par exemple, qu'en disant : « le fait réel donné de la guerre n'oblige pas moins que l'idée également donnée de la justice et de la paix », on ne fournisse une trop facile excuse aux pires violences.

C'est au premier de ces points de vue, pensons-nous contrairement peut-être à une opinion commune, que la théorie de Renouvier soulève les plus nettes critiques. La base théorique nous en paraît trop étroite. L'état de guerre n'est pas le fait seul de la liberté humaine et de ses défaillances, mais aussi du milieu où cette liberté doit s'exercer. La contradiction dont souffre notre vie morale ne vient pas seulement d'un désaccord des hommes entre eux ou des hommes avec eux-mêmes et leur droite raison, elle vient d'un désaccord entre la raison et l'ordre irrationnel du monde donné. La solidarité du juste et de l'injuste ne pèse pas seule sur nous. Nous sommes solidaires de la société et de son déterminisme, différent de celui qui régit la vie intérieure : pas de société qui ne produise ou ne suppose un certain conformisme, et pas de conformisme qui ne risque de violenter une conscience. Nous sommes solidaires aussi de notre corps et, par lui, de l'univers matériel, indifférent à nos

fins ; pour vivre moralement il faut d'abord subsister, se nourrir, c'est-à-dire s'approprier, et il y a des problèmes de propriété insolubles à toute la bonne volonté humaine. Notre effort moral, en d'autres termes, n'a pas de sens et d'efficacité seulement par la conscience d'où il émane : il en a aussi par le milieu où il doit se poser et qu'il s'agit de transformer : et c'est ce milieu qui est vicieux, inadapté ou même hostile à cet effort. Quand l'unité régnerait entre les consciences et dans chaque conscience, le dualisme de l'idéal et du fait subsisterait entre la conscience et la vie, avec toutes les conséquences que Renouvier a justement indiquées. L'univers entier nous est un joug, et il faut que la libération aille beaucoup plus loin que nous pour être complète en nous-mêmes. Redoutable problème en vérité, et peut-être le plus haut que se puisse poser la pensée. Pourquoi l'univers est-il tel ? Faut-il y voir l'œuvre indéfendable d'une cause aveugle ou perfide ? ou bien l'épreuve immense imposée à l'humanité par un Dieu sage, qui n'a pas voulu pour elle d'un bonheur qu'elle n'aurait pas mérité et qui, lui réservant au contraire une part considérable de l'œuvre créatrice, l'a jetée dans un monde à conquérir et à refaire ? Faut-il admettre que le péché ne pèse pas seulement sur les âmes, qu'il a bouleversé aussi les corps et leurs lois, et que le mal physique est encore une forme du mal moral ? Faut-il combiner

ces deux dernières idées, comme il semble que nous y autorise le Christianisme ? Toute une métaphysique serait nécessaire pour y répondre. L'avantage que Renouvier trouvait sans doute à la solution relativement modeste qu'il a présentée, c'était précisément de le dispenser d'une métaphysique semblable (1), et de lui permettre de se maintenir sur le terrain des faits. L'état de guerre, cette lamentable déchéance de l'humanité punie de l'habitude du péché par l'esclavage du péché et parvenue, à force de violer la justice, à faire qu'en effet la justice ne fût plus inviolable. c'est pour Renouvier une réalité positive, une réalité d'observation que l'histoire connaît et peut suivre. — Mais pourtant, s'il était vrai que la raison dernière des faits ne fût pas dans les faits eux-mêmes ?

Sur le second point, il n'est que juste de reconnaître que Renouvier a fait tous ses efforts pour écarter toute interprétation périlleuse de sa pensée. Affirmer que dans le jugement moral pratique interviennent des considérations d'utilité, dit-il notamment, ce n'est point affirmer que la fin justifie les moyens. « Ce qui n'est point juste n'est point justifiable. Comment ferait-on qu'une chose fût ce qu'elle n'est pas ?... Ce qu'on peut dire, c'est

(1) Au moins au moment où il écrivait la *Science de la morale*. Car sa dernière philosophie est loin de répugner autant aux hypothèses, voire aux aventures métaphysiques.

que certains actes qui ne sont pas justes sont utiles et quelquefois nécessaires dans l'état actuel des relations humaines, et plus propres que d'autres à conduire à un état de justice actuellement absent. Ceci est un fait qui résulte de faits étrangers à la morale pure et que, en tant que pure, elle n'aurait point à considérer » (1). De même, affirmer que la justice n'est plus due à qui s'est mis hors la loi de la justice, ce n'est pas affirmer qu'il est licite de rendre le bien pour le mal, et à cet égard « la morale appliquée à l'état de guerre ne doit pas se montrer moins explicite que les doctrines mystiques du pur amour » (2). En effet, « nuire matériellement et rien de plus, c'est-à-dire froidement et avec l'unique intention de servir la justice et de servir au fond celui-là même à qui l'on nuit ainsi, c'est un droit, quelquefois un devoir. Mais la haine et la malveillance ne sauraient être des droits en aucune circonstance » (3).

La morale appliquée ou droit historique est, comme le dit Renouvier d'un terme très heureux, une sorte de droit de la guerre et de droit des gens, situé à mi chemin entre la justice et l'injustice, impliquant un double élément de conflit et d'entente par lequel l'homme, en reconnaissant s'être

(1) *Science de la morale*, t. I, p. 351.
(2) *Ibid.*, t. I, p. 262.
(3) *Ibid.*, t. I, p. 261.

éloigné de l'idée de société universelle, manifeste cependant son désir d'y rentrer. Droit extra-social, par conséquent, non anti-social. Guerre ne signifie pas liberté de tout faire. Les agents moraux qui, par l'injustice, se sont ravalés au niveau des brutes et nous ont autorisés à les traiter comme tels, sont hommes cependant ou, si l'on aime mieux, le furent et peuvent le redevenir. Cela suffit pour que nous soyons liés encore à eux par des obligations formelles. obligations qui « résulteraient déjà de la seule nature des devoirs envers soi-même à l'égard des agents irraisonnables » et qui « se trouvent singulièrement corroborées par la dette de tout homme envers l'humanité idéale. par l'obligation où il se sent de ne rien faire qui puisse rendre cette humanité plus vaine qu'elle n'est et plus irréalisable dans le fait » (1). Même sur le champ de bataille, le guerrier ne se reconnaît plus le droit de s'abandonner à toute la furie de sa haine. Les peuples civilisés n'admettent plus qu'on pille les maisons, qu'on viole les femmes, qu'on achève les blessés. A plus forte raison aura-t-elle aussi ses lois et son code, cette guerre qui se poursuit à l'intérieur même de la cité ou de la famille. Renouvier fait reposer ce code sur les cinq principes suivants, destinés, comme la boussole nous indique le nord, à donner toujours « la direction de l'idéal » aux âmes de bonne volonté.

(1) *Science de la morale*, t. I, p. 245.

1° « *Cultiver la raison, tenir les yeux constamment fixés sur le devoir et l'idéal*, et ne jamais souffrir que les faits, quels qu'ils soient, apportent la moindre altération dans l'idée de ce qui seul, moralement, peut et doit être » (1). Ne cessez pas de regarder l'étoile même quand les sinuosités de la route vous en détournent : c'est le seul moyen de ne pas vous égarer, de ne pas oublier le but dans la recherche laborieuse des moyens, et de « prévenir les effets du relâchement forcé dans la pratique ».

2° *Ne sortir des voies de la justice qu'à la dernière extrémité* et quand l'inefficacité des moyens pacifiques est clairement démontrée. Renouvier estime qu'il est, quant à lui, resté fidèle à cette importante maxime. « Je regarde fermement ma doctrine comme la plus sévère qui puisse entrer dans la domaine des faits. Oserais-je sans cela lui donner les noms de morale et de droit » (2) ? De fait, s'il a cru à la légitimité des moyens révolutionnaires, il n'a jamais cessé de montrer leurs graves inconvénients et la nécessité de n'y recourir qu'avec d'infinis scrupules. Il a parlé comme il le fallait de « la somme d'incertitude et de désordre que comportent ces bouleversements où la liberté promise au droit est usurpée par l'ambition, l'en-

(1) *Science de la morale*, t. I, p. 346-47.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 258.

vie, l'intrigue, et tous les attentats ; où ceux qui veulent le bien ont souvent des motifs vicieux et ceux qui veulent le mal en affectent de louables » (1). Il rappelle « les maux qui naîtront de la révolte vaincue et même victorieuse, l'incertitude et le danger de l'avenir, l'horreur du présent » (2). Il reconnaît qu' « on agrandit presque toujours cette fatalité (de l'état de guerre) plus que de raison» (3). Et quelles fortes paroles encore que celles-ci : « Nulle garantie au dedans ni au dehors, ni pour la durée des États, ni pour les droits des personnes, ne semble réalisable, si l'on n'est prêt à invoquer au besoin l'*ultima ratio* de la guerre et à courir les chances des combats ; mais la guerre menace ou renverse toutes les garanties : cercle vicieux auquel il n'est guère plus facile qu'échappe la sagesse présupposée d'un seul peuple entouré d'ennemis, que celle de quelques hommes obligés de se garder au milieu d'une société de fous. Au fond, les sages ne sont pas sans folie, et les plus fous ne sont pas entièrement dénués de raison, ce qui rend le problème de la paix à la fois plus séduisant et plus désespérant (4). »

3° *Ménager les droits acquis et les situations établies* qui résument généralement de méritoires

(1) *Science de la morale*, t. II, p. 25.
(2) *Ibid.*, t. I, p. 354.
(3) *Ibid.*, t. II, p. 179.
(4) *Ibid.*, t. II, p. 282.

efforts vers le mieux, une première tentative d'organisation de la justice et, en tout cas, d'innombrables conventions explicites ou tacites. C'est avec raison par exemple, que l'on indemnise les gens qui ont à souffrir d'une réforme même légitime. « Les hommes qui ont vécu sous la foi d'une justice convenue ne doivent pas souffrir seuls des conséquences de la vraie justice inaugurée, quand il y a eu consécration par le temps et complicité générale. Ce n'est pas que l'indemnité soit jamais due à l'injustice avérée ; mais c'est qu'on peut demander une part de sacrifices à la société complice, et par conséquent à ses membres » (1).

4° *Ne choisir que des moyens utiles*, c'est-à-dire que l'on puisse supposer réellement efficaces pour atteindre la fin poursuivie. L'injustice n'a plus d'excuse quand elle ne sert à rien. C'est ainsi que, pour être légitime, une insurrection doit réunir les deux conditions suivantes : chez les conjurés, un enthousiasme et un dévouement suffisants pour faire espérer un succès immédiat ; dans les masses, des dispositions qui puissent le faire espérer durable.

5° *Choisir enfin, parmi tous les moyens de défense possibles et utiles, ceux qui sont les moins éloignés des voies pacifiques*, les plus propres à favoriser le retour à la raison et le rétablissement de la

(1) *Science de la morale*, t. I, p. 353.

paix. Conséquence immédiate de l'obligation de ne sortir de la règle qu'à la dernière extrémité, mais non inutile à formuler. Nous sommes dans un monde où la justice se paye : mais il ne nous est pas permis cependant de la payer trop cher (moralement, bien entendu). Ces actes sont blâmables, qui entraînent des maux disproportionnés avec les intérêts moraux à défendre ou le bien à réaliser.

On ne manquera pas d'objecter que ces préceptes trop vagues laissent encore trop de place à une casuistique personnelle, et qu'il est possible de les mal interpréter. De cela, nous avouons ne pas pouvoir faire grief à Renouvier. Volontiers nous répondrons avec lui : « Le malheur attaché à l'inévitable intervention de l'idée de possibilité n'est pas qu'on ouvre ainsi la porte à la mauvaise foi, car il faut bien après tout que la conscience soit juge, en cela comme en autre chose, et que la morale soit œuvre de vie et de liberté » (1). Réclamer un critérium moral qui en toute circonstance permettrait de distinguer le bien et le mal avec l'infaillibilité d'un réactif chimique, c'est vouloir que la réalité soit simple et l'esprit inactif. Cela ne se peut. La morale est invention incessante en un monde sans cesse changeant. Il y a quelque chose d'un et de permanent en elle ; mais ce n'est pas l'unité d'une consigne que les générations se passeraient

(1) *Science de la morale*, t. I, p. 348.

servilement sans y rien changer ; c'est l'unité d'une même aspiration sous-jacente à tout le développement de la civilisation humaine, l'unité d'une tendance, d'un effort, d'une direction, tout ce qu'on voudra enfin, sauf ce qui implique pétrification de la vie en une formule immuable, en un geste dessiné une fois pour toutes. Absolu dynamique, non statique. Les empiristes ont trop facilement triomphé des « contradictions de la morale » : ils n'ont pas su voir que, sous des pratiques très différentes, une inspiration identique peut se retrouver, et que cela seul importe. Mais les moralistes, de leur côté, ont eu trop de foi dans les principes abstraits et les réglementations *a priori* : si attentifs qu'ils soient à prévoir tous les cas possibles, ils n'y parviendront pas, et la vie se jouera de leurs calculs. Bien plus que d'instruire, à proprement parler, les consciences, en leur enseignant un catalogue plus ou moins méthodique d'actions bonnes et mauvaises, il faut donc se préoccuper de les élever, de les former, c'est-à dire, en respectant leurs spontanéités propres, de leur donner, comme dit Renouvier, « la direction de l'idéal », avec quelques indications sur les moyens les plus sûrs de ne pas s'égarer.

Or il nous semble qu'au total Renouvier, en posant les cinq principes rappelés ci-dessus, n'y a pas trop mal réussi. Quiconque les prendrait au sérieux pratiquerait déjà une morale élevée et sévère.

Il n'est pas jusqu'à son insistance à montrer le caractère injuste en soi des moyens de guerre qu'il se trouve contraint d'autoriser cependant, qui ne s'inspire au fond d'un très haut idéalisme. Rien n'est irritant comme de voir décorer de beaux noms et enrichir de faux mérites tant de pratiques et d'institutions qui ne peuvent être tolérées qu'à condition de ne pas demander plus. Cette forme de l'hypocrisie sociale mérite une dure leçon. Et en vérité, à tous ces audacieux panégyriques, dont notre temps est prodigue, de la propriété ou de l'inégalité, voire de la violence ou de la guerre, on est tenté d'appliquer cette vigoureuse apostrophe de Renouvier aux défenseurs des entreprises coloniales : « Ce n'est pas la morale qui est ridicule, ce sont eux qui sont odieux. Qu'ils fassent leur besogne, on ne leur demande pas de se justifier. Mais s'ils osent le tenter, qu'ils souffrent alors qu'on leur montre à quel prix on est juste » (1).

Si supérieure cependant que soit cette morale à la pratique courante, une observation attentive de la réalité eût dû montrer à Renouvier, dans cette pratique même, un facteur important de progrès moral dont il eut grand tort de ne pas tenit compte. L'idée qui inspire surtout cette théorie de l'état de guerre et qui, en somme, la justifie, c'est qu'en certaines matières, lorsque la

(1) *Science de la morale*, t. II, p. 307.

justice est en jeu, le risque et le sacrifice cessent d'être toujours admirables, et même toujours légitimes. Vos intérêts sont à vous : vous ne faites tort à personne quand vous les sacrifiez dans un but de paix sociale ou de sécurité personnelle. Mais vos droits ne sont pas à vous ; vous les portez sans en disposer ; ils sont en vous l'expression de quelque chose qui vous dépasse infiniment ; vous ne pouvez en faire l'abandon sans sacrifier avec vous tous ceux qui les portent comme vous, sans trahir finalement la justice elle-même. Un chef d'Etat ou un magistrat qui mettrait je ne sais quelle coquetterie à laisser impunie une injure personnelle ferait le généreux aux frais de la société qu'il représente et de l'autorité dont il a la charge. Le citoyen supportant passivement une tyrannie qu'il ne dépend que de lui de réduire, l'ouvrier décidé à se contenter des plus injustes conditions de travail plutôt que de faire grève n'ont, comme tels, et à moins de circonstances spéciales, aucun titre à l'admiration. Car ils se font les complices de l'injustice et les geôliers de leurs frères. Obéissance, humilité, renoncement : sont-ce là des vertus quand elles nous inclinent devant l'erreur et le mal ? Me sacrifier, oui : mais sacrifier en moi la vérité, la liberté et le droit, le puis-je ? Renouvier qui, par ailleurs, a singulièrement dépassé le but, a donc eu raison de s'élever contre certaines déformations de l'idée chrétienne qui, en présentant le sacrifice comme une

sorte de fin en soi, risquent de préparer au mal une victoire trop facile, victoire définitive et peut-être irréparable à Dieu même, car elle aurait pour résultat, non seulement de faire souffrir les sensibilités, mais, en intimidant les faibles, de paralyser les volontés et les âmes. Il est impossible donc d'organiser, nous ne disons pas seulement la vie sociale, mais la vie morale, sur le principe de la non-résistance au mal. La règle doit être au contraire la lutte active pour le bien et cela, disons-le franchement, par tous les moyens que l'insolence de l'ennemi rend nécessaires, pourvu que la gravité des intérêts moraux en jeu les rende aussi légitimes.

Mais tout cela ne vaut évidemment que dans l'hypothèse où nous avons consenti à nous placer avec Renouvier, celle d'un sacrifice qui serait un acquiescement à l'injustice, une abdication de l'idéal. Mais cette hypothèse est-elle la seule possible ? Il ne faudrait pas se laisser entraîner par les mots jusqu'à croire qu'il en soit ainsi. En de nombreuses circonstances, au contraire, le sacrifice présente, comme geste et contagieux exemple de générosité, comme preuve et facteur d'amour, une valeur inappréciable, hors de comparaison avec les très minces inconvénients qu'il peut encore présenter. A deux reprises au moins, Renouvier semble s'en être souvenu. « C'est un exemple aussi frappant que possible, dit-il à propos du droit d'insurrection, et méritoire, que l'attitude d'un

homme sûr de lui-même et de sa raison qui, impuissant à persuader les autres et à faire respecter la justice en sa personne, respecte cependant à son tour la liberté d'autrui, quoique égarée, maintient ce qu'il peut du bien et de la paix, laisse aux agents du mal leur responsabilité tout entière et attend que la lumière naisse du temps, des convictions individuelles multipliées, et de l'éclat de son propre sacrifice... Les exemples de martyre ont toujours produit sur la société de grand effets moraux, quand il s'est trouvé des hommes qui ont eu la force à la fois de pratiquer ouvertement la loi de leurs consciences et de s'abstenir de tout acte violent contre ceux qui portaient atteinte à leur liberté » (1). Et ailleurs, dans un passage où il semble donner timidement, aux peuples même, un conseil semblable : « Le bien a sa contagion comme le mal. Pour être reçu à le nier, il faudrait en avoir essayé sérieusement ; or, qui peut dire l'avoir fait ? » (2) On voudrait qu'il y eût là autre chose qu'une indication jetée au hasard d'un développement. Car, en vérité, cette leçon et cet espoir manquent trop à la dure *Science de la morale*. Que de fois en la lisant, ne se rappelle-t-on pas l'admirable proverbe asiatique : « Si la haine répond à la haine, où la haine s'arrêtera-t-elle ? » J'entends bien que Re-

(1) *Science de la morale*, t. II, p. 266-67.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 305.

nouvier insiste sur le caractère provisoire de la guerre, qu'il nous fait une obligation stricte de ne sortir des relations normales de la paix qu'à la dernière extrémité et d'y rentrer le plus tôt possible. Mais regardez et voyez ce que cela veut dire. Lorsque, par une circonstance heureuse, le cercle fatal de la solidarité du mal se sera rompu sur quelque point, l'homme veillera bien à ne pas le laisser se refermer. Mais cette circonstance heureuse, ce n'est pas à lui qu'il appartient de la créer, du moins s'il ne le peut qu'au prix d'un sacrifice : il lui faut l'attendre des événements et des choses. Il pourrait l'attendre longtemps. En fait, et heureusement, ce n'est pas ainsi que les choses se passent. La générosité de certaines âmes d'élite vient devancer l'évolution des sociétés, rompre le cercle magique où elle menaçait de tourner sans fin. Pour l'humanité fascinée par l'oiseau de proie, déjà soumise à lui, leur acte est l'appel sauveur qui vient dire la victoire possible et le salut tout proche. Dans l'horreur de cette lutte inégale, ils font intervenir des forces et des espérances nouvelles et voilà que l'humanité, libérée pour un temps, reprend confiance en elle-même et dans les possibilités infinies de sa nature spirituelle. Ce qui hier lui paraissait impraticable, demain lui paraîtra aisé et nécessaire. L'orgueilleuse raison ne comprend pas ces humbles, ces résignés, ces sacrifiés. Elle ne voit pas qu'ils ont la meilleure part. Et sans doute, s'ils étaient

seuls au monde, peut être le malin y aurait-il la tâche trop facile. Mais aussi, s'ils n'y étaient pas, ce monde éclaterait sous la pression intérieure de tant d'hostilités déchaînées. Que de familles où la vie en commun n'est tolérable que par l'abdication continuelle qu'y fait l'un de ses membres de ses préférences et de ses goûts propres ! Et quelle société connaîtrait jamais la paix, où chacun mettrait en pratique le précepte de Renouvier : la revendication incessante et intégrale de son droit strict, c'est-à-dire, bien entendu, de ce qui lui paraît être son droit ? Plus s'avive dans une société le souci légitime de ses droits et prérogatives propres, plus aussi il importe que survive dans certaines âmes la faculté du renoncement. Le sacrifice a une fonction morale et sociale certaine. Et cela, non pas seulement, comme le dit à peu près Secrétan à Renouvier, parce que l'humanité, penchant toujours du côté de l'égoïsme, ne garderait jamais l'équilibre de la justice, si l'altruisme héroïque des autres ne cherchait à l'entraîner dans le sens opposé. Mais aussi parce que, sans lui, le problème de la justice serait désespérant et littéralement insoluble. « Il faut que quelqu'un commence », dit la foule en sa sagesse. « Pas moi !... Pourquoi moi ? », c'est le cri de chacun. Comment cela finirait-il s'il n'y en avait disposés à commencer toujours ? A l'âme vraiment haute de Renouvier, admirablement droite et sincère, quelques dons

manquaient cependant : la condescendance, le don spontané de soi, tout ce que Gœthe appelait le « féminin éternel ». Son œuvre en porte un peu la peine. Tant il est vrai qu'une philosophie est une âme et que, comme le vers, la doctrine se sent, ne disons pas des bassesses, mais peut-être, des sécheresses du cœur.

*
* *

— Reconnaissance entière, dans la limite déterminée par les nécessités de la défense personnelle qui seule peut justifier quelque dérogation à l'idéal, reconnaissance de toutes les libertés individuelles : liberté du corps, c'est-à-dire « la possession même d'une personne attribuée à cette personne et niée à toute autre » ; liberté de conscience ; liberté de communiquer sa pensée par la parole, la presse, etc. ; liberté de contracter, sous réserve du respect dû aux droits des tiers et à la loi morale ; liberté de s'associer ; liberté politique, ou droit de « prendre sa juste part à la direction commune volontaire » et de chercher à modifier la loi dans la mesure où elle nous paraît injuste ;

— Moralisation de l'œuvre de chair, bonne en soi mais soumise à certaines conditions nécessaires, par la réflexion et la justice, par l'observation rigoureuse des engagements explicites et des promesses implicites de fidélité et d'assistance ; reconnaissance légale du divorce et tolérance de l'union libre, encore que nos préférences doivent aller à

Universitas BIBLIOTHECA Ottaviensis

celle que « l'accord persévérant de deux volontés libres » a faite indissoluble ; égalité domestique de l'homme et de la femme ; grand respect de la personnalité virtuelle de l'enfant que l'Etat défendra contre tous abus d'autorité possibles, sans recourir cependant à aucun acte d'usurpation, comme serait de « réclamer la communauté complète et sans réserve des parents pour l'éducation » ;

— Etablissement d'un impôt progressif dont le but avoué serait de faire obstacle à l'accumulation des richesses en de certaines mains et de mettre un capital à la disposition de ceux qui n'en ont pas reçu de naissance ; proclamation du droit au travail, les divers moyens de le sanctionner restant d'ailleurs litigieux et discutables : suppression de l'héritage en ligne collatérale ; rémunération du travail telle que le salaire permette au travailleur, non seulement de subsister, mais, en lui assurant une part du revenu net de l'entreprise, d'économiser et de s'élever à la propriété ; socialisation (par des moyens de liberté si possible) des principaux instruments d'échange, tels que banques et voies de communications ; organisation par l'Etat d'un système complet d'assurances ; enfin et surtout fondation, par tous les hommes qui ont le sentiment et la volonté de la justice, d'associations libres de production où l'on essayerait de la mettre en pratique intégralement (1) ;

(1) Nous rappelons que le programme économique

— Avènement d'une république vraiment démocratique qui réalise la participation la plus active possible de chaque citoyen aux affaires publiques ; limitation du rôle du gouvernement à la sauvegarde des droits de tous ; garanties sérieuses (en particulier par la limitation mutuelle des pouvoirs) contre les empiètements toujours à craindre de l'exécutif ; suffrage universel, uninominal et à deux degrés, uninominal pour rapprocher l'élu de l'électeur, à deux degrés dans le but « de constater l'existence de l'aristocratie naturelle et d'en ordonner, d'en légitimer l'action » ; établissement du système pénal sur la base des deux idées de répression et de réparation, à l'exclusion de toute idée d'expiation et en laissant même au second plan la préoccupation de moraliser le coupable ; suppression de la peine de mort ;

— Application rigoureuse aux relations internationales des règles de la justice, qui veut l'auto-

exposé par la *Science de la morale* est apparu plus tard à Renouvier comme un *minimum* et que, dans la *Philosophie analytique de l'Histoire* et le *Personnalisme*, il est revenu au point de vue plus spécifiquement socialiste du *Manuel Républicain*, faisant moins de crédit à la liberté, élargissant le rôle de l'Etat (qui, par exemple, devra subventionner les associations de production). Il a expliqué cette évolution en disant qu'il avait été vivement frappé « du danger que fait courir à la civilisation la trop faible volonté des classes dirigeantes d'entrer dans la voie des réformes économiques sérieuses » (*Phil. Anal. de l'Hist.*, t. IV, p 625).

nomie des Etats comme celle des individus ; prohibition absolue des guerres coloniales et soi-disant civilisatrices ; lutte contre la guerre (parfois nécessaire cependant) et cela moins encore par la généralisation des traités d'arbitrage, trop souvent inefficaces, que par la diffusion des idées de paix et de justice qui « ont à faire la conquête du monde » :

Tel est, dans ses grandes lignes, le programme de réformes morales, politiques et sociales que Renouvier propose, dans la *Science de la morale*, aux démocraties modernes. Nous en avons signalé les lacunes et les insuffisances principales en relevant ce qui nous a paru être les erreurs théoriques de Renouvier : car ces choses se tiennent, et ce n'est pas en morale, à coup sûr, qu'il peut être question d'une théorie pure, abstraite de toute préoccupation pragmatique. On nous permettra d'insister seulement ici sur deux caractères frappants de ce programme : son jacobinisme, son socialisme.

Jacobin, Renouvier l'est à bien des égards. Il l'est par son dogmatisme social, par sa foi facile aux principes *a priori* et abstraits, par son dédain des réalités de fait et des forces inconscientes. Il l'est par sa conception un peu simpliste de la souveraineté populaire, très défiante à l'égard du pouvoir exécutif, exagérément confiante peut-être dans la volonté législatrice de la masse même inor-

ganisée. Il l'est par son souci et son intelligence médiocres de la tradition, son attitude de réformateur sur table rase. Il l'est par son incompréhension totale du catholicisme, ses jugements plus que sévères sur le moyen-âge chrétien, sa représentation idyllique de l'antiquité païenne. Il l'est enfin et surtout par son obstination à poser les problèmes sociaux en fonction des deux seules données de l'individu et de l'Etat, son refus d'envisager les droits et réalités intermédiaires, le caractère étatiste et centralisateur à outrance (1) de sa politique.

Et certes il ne s'agit pas ici de défendre des idées auxquelles s'oppose assez nettement tout ce que nous avons déjà dit. La société est, comme nous-mêmes, un faisceau psycho-physiologique infiniment complexe qui ne se laisse pas manier comme un concept. Sa conduite ne relève pas de la seule raison pure et ne saurait non plus être

(1) Cette épithète s'applique même au programme de « décentralisation » que Renouvier présentait dans son étude sur le *Gouvernement direct* (1851) et que M. Roger Picard résume en ces termes très exacts et très significatifs : « L'action sociale doit se faire par l'Etat et par la commune ; il n'est pas besoin d'intermédiaire entre eux, car ils ne pourraient que nuire à un système démocratique ; l'unité, la centralisation nationale est satisfaite par l'Etat ; la vie sociale élémentaire libre et autonome se réalise dans la commune » (R. Picard, *La Philosophie sociale de Renouvier*, p. 149).

rapportée à un centre unique. Il y a en elle comme dans l'individu une hiérarchie nécessaire d'autorités et d'activités, sans laquelle sa vie ne pourrait avoir à la fois la souplesse et la cohérence, la richesse et l'unité qui importent également et sans lesquelles, par conséquent, elle oscillerait sans cesse de l'anarchie au césarisme, et du césarisme à l'anarchie. Sans aucun doute, la famille, la commune, la province reconstituée, les groupements professionnels, diverses associations d'intérêt public ou privé sont appelés à recueillir une part considérable de la tâche et des droits usurpés de longue date par l'Etat. Dans la mesure où il lui a été permis de se réaliser, l'œuvre jacobine nous est apparue comme un paradoxe, une chose contre nature. D'autres paradoxes ont vécu. Mais celui-là était trop violent pour une époque d'aussi impitoyable critique. Il est condamné, il se meurt.

Il se meurt, disons-nous, et c'est aussi bien pourquoi l'on ne nous verra pas nous attarder à une réfutation désormais inutile. Bien plutôt nous permettra-t-on de le défendre contre certaines exagérations inverses, dangereuses elles aussi, et de chercher à dégager, à définir l'âme de vérité qui nous a paru toujours vivre en lui. Lorsque la mort est venue frapper quelque rude lutteur, on voit ses adversaires eux-mêmes s'incliner devant sa tombe : on ne se souvient plus, il n'est plus question que du bien qu'il avait pu faire et des

services qu'il avait rendus. Nous demandons de pouvoir témoigner à une idée morte la même respectueuse indulgence.

L'heure est, pour les théoriciens du moins, à la décentralisation et au fédéralisme. On annonce un fédéralisme intégral, à la fois administratif et corporatif, où les groupements professionnels ne seraient plus considérés comme de simples associations libres d'intérêt privé, mais exerceraient une véritable souveraineté économique, devenant des institutions d'ordre public (1). On propose de faire passer les fonctions actuelles de l'Etat aux mains « des groupements syndicalistes fortement intégrés, fédérés par profession et ayant une représentation politique assurant une forte limitation au pouvoir des gouvernants », les services publics eux-mêmes étant « exécutés et dirigés par des corporations de fonctionnaires, responsables de leurs fautes à l'égard des particuliers et placés sous le contrôle et la surveillance des gouvernants (2) ». On rêve de voir la loi remplacée par des conventions libres entre ces divers groupements et le Parlement lui-même exproprié à leur profit de la plupart de ses attributions, déjà fortement enta-

(1) J. Paul-Boncour, *Le fédéralisme économique*, 1900.
(2) Duguit, *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'Etat*, p. 147-148, 1909.

mées par le Conseil d'Etat ou la Cour de cassation (1).

Ce sont là des idées d'avenir. Nous nous plaisons aux horizons nouveaux et si larges qu'elles découvrent. Nous aimons à reconnaître d'ailleurs que sous la forme qu'elles ont reçue de leurs représentants les plus autorisés, M. Paul-Boncour ou M. Duguit par exemple, elles ne soulèvent guère que des objections de détail ou extérieures. M. Paul-Boncour, pour ne parler que de lui, insiste sur la subordination des groupements professionnels à la souveraineté de l'Etat. L'intervention de celui-ci sera toujours nécessaire, dit-il, pour fixer leur constitution, pour réprimer l'exercice illégal de leur souveraineté (par exemple la violence), pour empêcher qu'elle ne s'étende abusivement à des individus étrangers au groupe et pour assurer la liberté individuelle des membres du groupe lui-même. Par celui-là du moins le danger a été vu. Mais comment ne pas crier au paradoxe quand on lit ailleurs, par exemple, cette définition du pouvoir central de l'avenir : « Bureaucratie restreinte dont l'unique fonction sera de centraliser les renseignements fournis par les fédérations professionnelles, en vue de leurs discussions, elle ne sera guère qu'un office de renseignements

(1) Maxime Leroy, *Les transformations de la puissance publique*, 1907. *La loi. Essai sur la théorie de l'autorité dans la démocratie*, 1908.

de la production, un bureau d'enregistrement sous la direction immédiate des congrès confédéraux. Tout ce qui est décision, prévision, initiative, véritable travail, restera l'œuvre des producteurs eux-mêmes (1). » Est-ce vraiment sur cette bureaucratie impuissante que l'on compte pour résoudre les conflits, apaiser les antagonismes que le développement même d'un particularisme quelconque ne peut manquer de multiplier? Nous avons vu hier deux départements français se dresser l'un contre l'autre, avec la dernière brutalité, pour une question d'intitulé d'étiquette sur une bouteille de vin. Nous avons vu des fonctionnaires réclamer le droit de traiter en bénéfice la fonction dont ils ont reçu la charge et s'indigner que cette prétention rencontre obstacle. Croit-on que ces faits sont propres à « l'État régalien » et doivent disparaître avec lui ? Ce serait une étrange illusion. Organiser les intérêts particuliers et leur accorder une représentation quelconque, c'est leur faire prendre conscience de leur opposition, les rendre plus exigeants, leur fournir des armes, mettre en péril par conséquent l'unité du corps social. Ce n'est pas à dire que les intérêts particuliers n'aient pas droit à une organisation et à une représentation autonomes. Mais c'est à dire que ce droit ne

(1) Maxime Leroy, *Les transformations de la puissance publique*, p. 279.

peut être reconnu sans le contrepoids d'un pouvoir central extrêmement fort, très bien armé, lui aussi, et dont les décisions arbitrales, rendues au nom de la collectivité entière et exprimant, en même temps que ses intérêts supérieurs, son idéal général de justice, puissent s'imposer avec une efficacité souveraine. D'autant que les questions strictement « particulières » sont infiniment plus rares qu'on ne pense. Si exagérément centralisée qu'on la dise et qu'elle soit réellement, la France moderne n'a pu toujours défendre contre les intérêts particuliers l'unité nécessaire de son outillage économique : on s'en aperçoit, par exemple, à l'absurde multiplicité de nos ports. Et à ce point de vue le fédéralisme professionnel peut devenir plus dangereux encore que le régionalisme. Ce n'est pas en leur nom propre et sous leur seule responsabilité que les instituteurs enseignent, c'est au nom des parents sous le contrôle de l'Etat ; l'école n'est pas la chose du maître, c'est le maître qui est le desservant de l'école. Evidemment encore ce n'est pas pour leur propre compte que les percepteurs perçoivent l'impôt, que les cheminots exploitent les voies ferrées. Autant donc il est juste que les associations de ces fonctionnaires ou de ces agents décident librement de toutes les questions politiquement indifférentes d'organisation intérieure, autant il importe que le but et le résultat de leur activité professionnelle ne soient pas laissés à leur seule

initiative. C'est à la nation elle-même, représentée politiquement, qu'il appartient de fixer le caractère et le rôle de l'enseignement public, la quotité de l'impôt, la configuration générale du réseau des chemins de fer — comme d'ailleurs de résoudre toutes les questions d'intérêt général que l'industrie privée soulève elle aussi ; témoins par exemple les lois, décrets ou arrêtés qui réglementent l'exercice de la médecine, de la pharmacie, des industries insalubres, etc. Ce sont là des vérités de toujours. Pour les faire triompher, il faut que le pouvoir central soit, et soit un pouvoir. Et cela a encore une conséquence : c'est qu'il y a au moins certaines catégories d'individus auxquels le syndicalisme intégral ne saurait s'appliquer, à savoir tous ceux qui concourent, dans l'intérêt général, à l'application de la loi : juges qui l'interprètent; administrateurs qui l'appliquent, soldats et représentants de l'autorité qui forcent son exécution.

Nos pères avaient donc raison de vouloir leur république « une et indivisible ». Dans la mesure où il est l'affirmation du droit supérieur de la nation à l'existence et à l'indépendance, de la primauté des intérêts généraux et de la subordination des particuliers, de la souveraineté enfin de la volonté nationale exprimée par un pouvoir central fort et énergique, le jacobinisme nous paraît répondre à un besoin permanent de notre vie sociale. Aussi

bien ne pouvons-nous pas nous associer à toutes les critiques dont cette idée de souveraineté nationale et populaire est plus spécialement l'objet aujourd'hui. On perd bien son temps, notamment, quand on objecte que le peuple peut se tromper et que sa volonté arbitraire ne saurait faire droit contre le droit. Car on entend bien qu'il ne s'agit pas pour nous de défendre les sophismes de Rousseau sur l'infaillibilité de la volonté générale. Aucun pouvoir humain ne peut prétendre à l'infaillibilité et toute la question est précisément de savoir qui donc, dans la faillibilité commune, sera chargé de dire le droit. Or l'histoire ne montre pas que les gouvernements personnels y aient plus d'aptitude que les gouvernements d'opinion. Et ceux-ci gardent l'inappréciable avantage de faire, du sujet, un citoyen.

« En France, écrit un théoricien syndicaliste distingué, M. Edouard Berth, la notion d'Etat a subi dans la conscience ouvrière le déclic formidable que l'on sait. Il s'est produit cette chose énorme, cet événement de portée incalculable, la mort de cet être fantastique, prodigieux, qui a tenu dans l'histoire une place si colossale... l'Etat est mort (1). » Nous le croyons en effet de cette superstructure sociale, de cet échafaudage savant de prérogatives, d'irresponsabilités et d'immunités gouvernemen-

(1) *Mouvement socialiste*, octobre 1907, p. 314.

tales qui n'ont survécu dans les démocraties modernes que pour y faire survivre aussi, au profit des gouvernants, toutes les servitudes de la monarchie. Et nous nous en réjouissons. Mais comment se réjouir aussi de ce qui, par delà l'Etat « régalien » ou « jacobin », a pu atteindre la souveraineté nationale elle-même ?

Jacobin, Renouvier nous est apparu aussi comme socialiste. Certains s'étonneront de l'épithète et contesteront l'usage que nous en faisons ici. Individualiste déterminé, diront-ils, comment peut-il être qualifié en même temps de socialiste ? Et sans doute auraient-ils raison s'il n'existait pas d'autre socialisme que le collectivisme autoritaire et matérialiste des disciples de Marx. Mais, étant donné l'usage très large qui a été fait du mot, nous pensons qu'on peut appeler socialisme toute doctrine qui tend à la suppression de l'ordre économique actuel pour une égalisation des fortunes et des ressources, et ne croit pas que l'initiative individuelle suffise à réaliser ce but. En ce sens-là, l'individualisme de Renouvier est aussi un socialisme. Son mérite c'est précisément d'avoir aperçu, sous l'opposition des mots, la solidarité des idées. Et s'il a péché sur ce point, c'est par timidité.

Théoriquement, la manière dont il opère le rattachement est des plus intéressantes. Il ne condamne pas le régime économique actuel, ainsi que Marx, au nom d'une loi historique nécessaire,

comme s'il n'y avait pas, au-dessus des faits, une règle de raison et de justice. Il ne le condamne pas non plus au nom d'un principe abstrait comme ceux-ci « à chacun selon son travail » ou « à chacun selon ses besoins », principes qui risquent de paraître trop indéterminés et dont on peut se demander d'ailleurs si l'état de guerre en comporte une réalisation quelconque. Il le condamne, d'un point de vue à la fois rationnel et historique, au nom d'une double contradiction à laquelle ce régime aboutit en fait avec lui-même et avec l'idéal. Outre qu'elle constitue « une méthode historique de progrès social dont l'efficacité est prouvée par l'expérience », la propriété est pour l'individu une garantie nécessaire de sécurité et de liberté, un moyen de réaliser l'essentiel de ses fins propres sans dépendre d'autrui. La question ne peut être de la supprimer ni d'en chercher un équivalent, mais de l'assurer à tous. Mais voici bien la difficulté. Il est de la nature de la propriété de tendre fatalement à l'accumulation de la richesse en de certaines mains. Une propriété, en effet, ce n'est pas seulement un objet de jouissance, mais un instrument de travail. Or une loi naturelle veut que le travail laisse toujours un profit, « un excédent qui est l'essence du revenu net et l'élément réel de la richesse, après que le travailleur a fait les prélèvements qui représentent sa propre subsistance, comptée au plus bas, et les frais (au fond une autre part de travail et de subsistance)

nécessaires pour entretenir ou réparer l'instrument » (1). Une preuve suffisante en est dans le développement constant de la richesse et de l'épargne, parallèle à l'augmentation également constante de la population. De cet excédent, que fera le propriétaire ? Tout ce qu'on peut lui demander c'est de ne pas le laisser improductif. Il travaillera donc, il produira, il acquerra. Par là même, il diminuera la part éventuelle des autres. Si l'on réfléchit que la somme des biens utilisables n'est pas illimitée, que le nombre des mains à remplir augmente sans cesse, au contraire, il ne faut pas s'étonner de voir assez vite « toutes choses à l'état d'occupation et de revendication » et tous les nouveaux venus condamnés à l'indigence. A ce moment l'institution s'est retournée contre sa fin. La garantie est devenue un monopole, la propriété des uns a dépossédé les autres. Telle est l'antinomie que le régime économique actuel porte en lui et qu'il faut trouver pourtant le moyen de résoudre.

Le programme de réalisations pratiques que propose Renouvier dans ce but ne peut pas, à certains égards, ne pas nous paraître vieilli. Il serait d'une grande imprudence de présenter l'impôt comme un instrument de transformation sociale, quand nous avons tant de peine déjà à le faire accepter comme prime d'assurances ou paiement de

(1) *Science de la morale*, t. II, p. 60.

service fait. Si la progressivité s'est introduite dans l'impôt direct, c'est bien timidement, et pour rétablir la proportionnalité globale compromise par la progressivité à rebours des impôts indirects. Une revendication, toute platonique par la force des choses, du droit au travail, n'avance pas d'un pas la solution du problème pratique. La coopération de production, du moins isolée, n'a pas donné jusqu'ici de grandes preuves de vitalité. Mais nous sommes dans un domaine où il n'est peut-être permis de faire fi d'aucune hypothèse. Nous sommes sûrs aujourd'hui qu'une transformation sociale se fera, et nous en savons le sens, mais non les moyens, qui nous échappent. Il ne faut fermer aucune voie à une évolution encore aussi incertaine de sa marche. Bien plutôt pourrait-on reprocher à Renouvier de n'en avoir pas encore assez ouvert. La commandite, les actions de travail (accordées bien entendu aux collectivités ouvrières et non à quelques privilégiés) sont des formes sociales appelées peut-être à quelque avenir, et il y aurait lieu d'en tenir compte aujourd'hui. A la date où il écrivait, Renouvier fut plus qu'excusable de n'y avoir point songé. L'étonnement principal, pour la postérité, sera qu'il n'ait aucunement prévu l'extraordinaire développement que devait prendre le mouvement syndical, et son action prépondérante dans la réalisation de cette république économique qu'il tend doublement à instaurer : du dehors, en fournissant à

l'atelier libre de la coopération des capitaux, une clientèle et de la vie ; du dedans, en établissant progressivement dans l'atelier capitaliste lui-même un régime de discussion et d'égalité.

A l'analyse, le socialisme de Renouvier se présente comme un syncrétisme. A Louis Blanc il doit l'idée du droit au travail ; à Proudhon il a emprunté celle du crédit social par une banque d'Etat, en même temps qu'il s'inspirait directement de ses critiques du système actuel, des bénéfices du commerce en particulier ; avec Fourier enfin, en qui il a montré « le plus modéré, le plus juste et le plus pratique des socialistes », il s'accorde pour mettre dans l'association libre ses plus solides espérances et pour pousser au plus haut point le souci de la liberté individuelle. Par sa triple préoccupation de n'être ni utopiste, ni autoritaire, ni communiste, par son analyse rigoureuse de l'antinomie de la propriété accordée aux uns et refusée aux autres, il garde pourtant une originalité certaine et mérite de retenir l'attention. Avouons que, sur un point, la pensée du maître reste bien indécise et flottante : c'est à savoir quand il s'agit du fondement, de la nature et des limites de l'intervention de l'Etat. Nous avons montré que la faute en était à une conception artificielle et uniquement formelle de la liberté, exclusive en définitive

(1) *Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, p. 173.

de toute féconde solidarité. Il était réservé à d'autres de dénoncer le sophisme d'un libéralisme tout verbal et de montrer nettement qu'en certaines matières, suivant une parole célèbre, c'est la liberté qui opprime et la loi qui affranchit.

*
* *

La morale de Renouvier, disions-nous au début de notre étude, c'est l'individualisme du XVIIIe siècle et de la Révolution française, rattaché par une dialectique rigoureuse à ses principes philosophiques, transposé la plupart du temps en formules kantiennes, complété par une théorie toute nouvelle de l'état de guerre, traversé par une préoccupation nettement socialiste, mais très reconnaissable malgré tout, et fidèle en définitive à son inspiration fondamentale. Nous voudrions n'avoir laissé aucune obscurité dans cette définition complexe. Elle ne tend point à nier la très réelle originalité de Renouvier. Sa forte personnalité a marqué d'une empreinte nouvelle une pensée déjà ancienne. Il reste cependant avant tout le disciple nullement ingrat de Rousseau, le commentateur le plus exact en même temps que le plus profond de la *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen*. Considérer le problème social comme un problème de justice ; définir la justice comme le droit égal de tous les hommes au développement intégral de

leur personnalité humaine ; voir dans la raison et la liberté les deux conditions essentielles de ce développement ; assigner par suite comme fin, à la société, l'avènement de tous ses membres à la vie personnelle et la réalisation de ce que cet avènement exige, c'est-à-dire avant tout de la raison et de la liberté ; c'est à cela que se réduit la philosophie des « droits de l'homme », c'est en cela aussi que se résume la *Science de la morale*.

Cette conception, qui devait pénétrer de plus en plus profondément le droit public et la vie politique de l'Europe, n'a cessé de se heurter en même temps aux objections théoriques les plus formelles, les plus précises, et l'histoire des idées au XIXe siècle se confond presque avec l'histoire de ce long conflit. Quelques-uns de ceux qu'on compte parmi les plus grands penseurs du siècle : de Maistre et Bonald, Comte et St-Simon, Haller et Burke, Hegel et Marx, Taine et Renan, se sont faits ses contempteurs déclarés, et il faut ajouter que la réponse ne fut pas toujours à la hauteur de l'attaque. Quotidiennement encore nous voyons l'individualisme combattu — au nom de la science qui partout, nous dit-on, montre la nécessité, la sélection et la lutte pour la vie, nulle part la liberté, l'égalité et la justice ; — au nom de l'histoire qui ne connaît pas de droits naturels ou rationnels, mais seulement des droits historiques, définis en des chartes dûment libellées et datées ; — au nom de

la philosophie qui reproche à l'individualisme de méconnaître les rapports vrais et nécessaires de l'individu et de la société, la réalité irréductible du règne social et notre dépendance à son égard ; — au nom de la morale qui le rend responsable de l'anarchie et du déséquilibre des consciences, de l'égoïsme et de l'arrivisme envahissants, de la révolution latente ou chronique ; — au nom de la religion enfin, qui l'oppose à son idéal propre d'humilité et d'obéissance, d'amour et de renoncement. Si bien que l'on a vu matérialistes et théocrates se mettre d'accord contre cette philosophie détestée qu'ils combattaient également, les uns comme une « déviation mystique » (1), les autres comme une manifestation satanique.

Ayant à faire connaître Renouvier, représentant authentique et éminent de l'individualisme, nous avons recherché en quelle mesure celui-ci restait ou non une pensée vivante et féconde. Certes, on ne nous soupçonnera pas de l'avoir étudié avec un parti pris d'apologie constante. Dans son rationalisme abstrait, ignorant des vrais rapports de l'entendement et de l'intuition, de la pensée et de la vie ; dans son libéralisme irréfléchi, méconnaissant, au profit d'une notion artificielle de la liberté, la notion bien mieux fondée de l'autonomie ; dans sa conception atomistique de l'individu qu'il

(1) Le mot est de M. Espinas.

condamne à l'impuissance en l'isolant à la fois de l'humanité, du monde et de Dieu ; dans l'incomplète théorie de la justice qui en résulte ; dans son incompréhension de l'amour et du sacrifice, de leur signification morale et sociale — nous avons déclaré assez explicitement que nous voyions autant de graves et dangereuses erreurs. Mais, à la manière même dont nous les avons combattues, on voit aussi, pensons-nous, que nous ne voulons être ni dupe ni complice de la réaction à laquelle elles ont servi de prétexte aussi souvent que de raison, et que nous nous refusons à mettre au compte de l'individualisme lui-même les déviations contingentes de l'individualisme. Ce n'est pas pour être restés trop fidèles à leur idéal essentiel du développement intégral de toutes les personnalités que les Rousseau, les Kant et les Renouvier sont tombés dans ces erreurs ; c'est au contraire pour ne l'avoir pas assez entendu, pour ne pas avoir été assez logiques avec lui, pour ne pas en avoir accepté assez hardiment toutes les nécessaires conséquences.

Pour le fond, ils ont raison. Ils sont partis d'où il fallait partir. Ils sont dans la voie qui mène à la vérité. Il ne s'agit donc pas de nier ou de détruire purement et simplement ce qu'ils ont fait, mais de le redresser et de le parfaire. Le programme de la « contre-révolution » est un des plus creux et des plus vides qui puissent être proposés à l'activité des hommes. L'œuvre à faire, au contraire, c'est

de s'assimiler assez profondément cette philosophie du droit, balbutiée seulement par nos pères, pour pouvoir lui rendre son sens plénier et sa fécondité entière. C'est de la débarrasser des illogismes, des limitations et des négations artificielles qui se sont introduits en elle non pas en vertu mais en dépit de son principe, et l'ont rendue méconnaissable. C'est de montrer victorieusement que le sens du réel et du concret, la société, la tradition, l'autorité, la hiérarchie, l'ordre, la solidarité, la fraternité généreuse, la religion et le souci du divin, toutes ces grandes forces que l'on prétend en opposition avec l'individualisme se fondent très bien en lui au contraire, puisque c'est par elles seules que l'individu humain peut se réaliser et s'achever et que, de quelque manière d'ailleurs qu'il faille hiérarchiser ces biens dans l'absolu, ils nous apparaissent, dans les faits, comme des moyens nécessaires de la fin que nous sommes à nous-mêmes. Il n'est pas jusqu'à l'ascétisme chrétien, selon nous, jusqu'aux vertus apparemment négatives d'humilité et d'obéissance, de dévouement et d'abnégation, qui ne puissent et ne doivent se justifier de ce point de vue, et ne s'imposent à qui comprend cette formule célèbre de « l'humanité fin en soi », où nous ne pouvons nous empêcher de retrouver un écho affaibli de la parole du Sauveur : « Je suis venu pour qu'ils aient la vie, et la vie surabondante ».

A qui poursuivrait assez loin cette tentative, il apparaîtraît finalement que l'individualisme ne peut ni se comprendre ni se vivre en dehors du christianisme. Isolé de l'idée chrétienne il est, comme le dit Spinoza de la pensée inadéquate, « une conclusion détachée de ses prémisses » : il est aussi comme un germe arraché au milieu qui seul peut le faire grandir et fructifier. C'est seulement dans une philosophie matérialiste et déterministe, dans une négation radicale de l'individualité spirituelle, de sa réalité et de son action efficace, que la contre-révolution a pu trouver des arguments concluants. On reconnaîtra bientôt de même, pensons-nous, que c'est dans l'affirmation chrétienne seule que la philosophie du droit peut trouver un secours assuré, la grande affirmation de l'infinie dignité des âmes créées et rachetées par Dieu, destinées par lui à la vie éternelle, et tenues de poursuivre dès ici-bas leur libération. Historiquement, c'est une erreur de ne voir dans l'individualisme que l'œuvre du petit groupe des « philosophes » athées et matérialistes. Ceux-là n'ont guère dépassé le point de vue du despotisme éclairé de Voltaire. Les nouveautés et les hardiesses sont l'œuvre de Rousseau et de Kant, âmes religieuses. Théoriquement, il y a confusion et danger à opposer toujours individualisme et christianisme comme les termes d'une rigoureuse antithèse : entre eux, le rapport est bien plutôt de la partie au tout, de l'idée

inadéquate à l'idée adéquate, et personne, à droite ni à gauche, n'a intérêt ni droit à le méconnaître.

Certains continueront à douter qu'une philosophie qui porte dans le passé la responsabilité de tant de désastres et qui a véhiculé tant de néfastes erreurs puisse jamais être pour l'humanité un principe de vie spirituelle. Mais il serait d'une pensée bien timide de poser ainsi le problème, et d'une mauvaise méthode de ramener toujours les questions de valeur aux questions d'origine. Il est très compréhensible, hélas ! qu'un grand mouvement d'humanité comme celui-là remue beaucoup de boue. Mais qu'importent les sophismes de Jean-Jacques et les crimes de la Convention si, tout de même, a passé en eux quelque chose de plus grand qu'eux ? Quelques-unes de nos plus belles rivières commencent ainsi en torrents. Cela ne les empêche pas de porter plus loin la fécondité et la vie.

II

EN DEÇA DE L'INDIVIDUALISME : DROIT SOCIAL ET DROIT INDIVIDUEL D'APRÈS M. DUGUIT

Le droit public moderne repose sur les deux idées essentielles de liberté individuelle et de souveraineté collective, considérées par nous comme deux expressions solidaires du droit absolu. « L'homme est né libre », dit Jean-Jacques Rousseau : seul être réel, il a par nature tous les droits. Mais, tant qu'il est isolé, il reste impuissant à les exercer pleinement. Pour acquérir la sécurité, il renonce à une part de son indépendance naturelle. De l'acte d'association, du contrat qu'il consent alors, naît, en même temps que la société même, un « corps moral et collectif », un « moi commun », une « personne publique » à laquelle tous prêtent obéissance et qui est l'Etat. Individu et Etat, l'un investi de droits naturels et imprescriptibles, l'autre armé du pouvoir de commander, telles sont les deux personnes juridiques, tels sont les deux « sujets de droits » qui ne vont cesser de s'opposer dans les faits et les théories, dans celles-là même qui repoussent explicitement l'idée d'un contrat social. Comment accorder les obligations et privilèges respectifs de l'Individu et de l'Etat ? Comment concilier le respect dû à l'un et l'autorité requise par l'autre ? C'est là le grand problème moderne

dont toutes les questions sociales, politiques, voire économiques, ont paru n'être plus que des cas particuliers.

Il n'en est que plus significatif et curieux de voir aujourd'hui ces deux notions si communément et parfois si âprement combattues.

D'une part, en effet, il y a une « crise du libéralisme » depuis longtemps dénoncée, mais non encore résolue. Les plus prévenus reconnaissent que l'idéal ancien du « laisser faire, laisser passer » s'est montré inadéquat à la situation si complexe créée par le développement de la grande industrie. Et c'est de toutes parts aussi qu'on s'inquiète de l'espèce de désagrégation produite, à tous les étages de la vie sociale, par la considération à peu près exclusive des libertés et garanties personnelles. Il n'est plus question que d'autorité, d'ordre, de discipline, d'unité. « On a assez parlé à l'homme de ses droits, il est temps de lui parler de ses devoirs » : ce n'est plus seulement à droite, du côté des théocrates, qu'on entend journellement répéter ces sévères paroles, mais à gauche aussi, du côté des prophètes et des hérauts de la démocratie. Et comme il ne se peut, en dépit du proverbe, que la pleine vérité ne soit pas toujours bonne à dire, cela ne saurait avoir d'autre sens, sinon que l'idée même de droit individuel a fait son temps et apparaît aujourd'hui inexacte ou mal venue.

D'autre part, il y a aussi une crise de l'Etat « ré-

galien », de l'Etat héritier des éternelles traditions d'arbitraire et d'absolutisme. On ne répugne pas seulement aux paradoxes de Rousseau suivant lesquels le contrat social suppose « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à la communauté » (1) et donne « au corps politique un pouvoir absolu sur tous ses membres » (2). C'est l'idée de souveraineté qui est mise en question, en tant qu'on a voulu y voir le caractère d'une autorité qui « naturellement ne reconnaît point de puissance supérieure ou concurrente quant aux rapports qu'elle régit » (3). C'est celle même d'Etat-personne qu'on dénonce comme dangereuse et équivoque. C'est aussi et surtout l'édifice d'immunités et de privilèges où l'on a vu s'abriter la souveraineté populaire, après la souveraineté royale, qui est battu en brèche et menacé de ruine. Comme les anciens rois estimaient ne devoir compte de leurs actes qu'à Dieu, les ministres de nos républiques et monarchies parlementaires parlent encore d'actes discrétionnaires : mais juristes et citoyens savent leur rappeler qu'ils n'ont pas d'autre rôle que la simple et stricte application de la loi, et l'on peut dire que, dans le droit public français, il n'y a plus de place pour la conception

(1) *Contrat social*, I, 6.
(2) *Ibid.*, II, 4.
(3) Esmein, *Droit constitutionnel*, p. 1.

désuète d' « actes de gouvernement ». Les juridictions administratives prennent, à bien des égards, une indépendance et une autorité qui ne permettent plus d'y voir « l'administration se jugeant elle-même ». Le Conseil d'Etat (1) élabore sous nos yeux une jurisprudence d'où peut résulter logiquement l'affirmation générale de la responsabilité de l'Etat. Enfin, tandis que Rousseau et ses disciples Jacobins tenaient pour essentiel « qu'il n'y eût pas de société partielle dans l'Etat » (2), des associations de plus en plus puissantes, ligues diverses, syndicats patronaux et ouvriers, groupements de fonctionnaires même, viennent de toutes parts limiter l'omnipotence et l'omnicompétence de l'Etat et affirment efficacement l'intention d'en absorber peu à peu toutes les fonctions.

De cette double évolution — si complexe et même contradictoire au premier abord, puisqu'elle paraît tendre à la fois à la subordination de l'indi-

(1) Il y aurait beaucoup à dire, au point de vue, qui nous occupe, de l'évolution du droit public, du rôle capital joué par cette haute juridiction qui, par un élargissement progressif des conditions d'admission du recours et des conditions d'annulation des actes attaqués, est en train de faire du recours pour excès de pouvoir, a-t-on dit justement, quelque chose de tout comparable à « l'action populaire des Romains ». N'étant nullement juriste, nous nous contentons de souligner le fait.

(2) *Contrat social*, II, 3.

vidu et au relâchement du lien social — nulle œuvre contemporaine n'est plus hautement significative que celle de M. Duguit (1). C'est assez dire, pensons-nous, quelle riche matière à réflexion elle peut être, quel précieux centre de perspective, pour quiconque porte en soi l'anxiété du lendemain. M. Duguit est professeur à la faculté de droit de l'Université de Bordeaux et c'est des faits juridiques eux-mêmes qu'il paraît avoir reçu le plus clair enseignement. Mais, en publiant dans une collection philosophique les trois conférences sur *Le Droit social, le droit individuel et la transformation de l'Etat* qu'il nous fut donné jadis d'entendre à l'Ecole des Hautes études sociales, il a sans doute voulu les recommander à l'attention des philosophes. C'est aussi bien à Comte qu'il a emprunté sa critique de la notion de droit individuel, mystique et anarchiste, et à M. Durkheim sa conception et jusqu'à ses formules de la solidarité. L'école syndicaliste, qui semble n'avoir cessé d'exercer sur lui une influence grandissante, n'eût

(1) *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, Fontemoing, 1901 ; *L'Etat, les gouvernants et les agents*, Fontemoing, 1903 ; *Manuel de droit constitutionnel*, Fontemoing, 1907, *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'Etat*, Alcan, 1908 ; *Traité de droit constitutionnel*, Fontemoing, 1911 ; *Les transformations du droit privé*, Alcan, 1912. Un ouvrage sur *Les transformations du droit public* est annoncé par la librairie Colin.

certes guère agité l'opinion intellectuelle si elle n'avait eu que les juristes pour la soutenir. M. Duguit serait mal venu, dans ces conditions, à nous opposer je ne sais quel déclinatoire d'incompétence. Au surplus, l'ampleur même de sa pensée, les sous-entendus métaphysiques très précis qui la gonflent, les répercussions diverses et étendues qu'elle promet d'avoir, demandent du critique à la fois plus et moins qu'une compétence technique. Nous chercherons d'abord à la faire connaître par un résumé aussi complet et aussi objectif que possible. Nous nous sentirons parfaitement à l'aise pour l'apprécier ensuite d'un point de vue qui peut paraître, à certains, bien extrinsèque, mais qui n'en est pas moins le seul, à notre avis, permettant de juger une œuvre qui intéresse si directement la vie morale et sociale du pays et l'avenir de la civilisation.

*
* *

Pour la doctrine ndividualiste du XVIIIe siècle, telle qu'elle a été définie par exemple dans la *Déclaration des Droits de l'homme*, M. Duguit, tout positiviste qu'il soit, n'a pourtant point les dédains ordinaires de l'école. Il reconnaît que cette doctrine a rendu un immense service, en affirmant pour la première fois « la limitation par le droit du pouvoir de l'Etat », et il lui en sait tout particu-

lièrement gré quand il la rapproche des brutales théories réalistes allemandes, héritières de la pensée de Hegel, et suivant lesquelles « il n'y a pas de droit sans le souverain (*Herrscher*), au-dessus du souverain ou à côté du souverain : il n'y a de droit que par le souverain (1) », étant d'ailleurs trop bon logicien pour se contenter du compromis paradoxal de « l'auto-limitation de l'Etat (2) ». Aussi bien est-il de « ceux qui pensent que la *Déclaration des droits* de 1789 a été un moment unique dans l'histoire du monde » (3).

Mais quels qu'aient pu être ses services dans le passé, cette doctrine ne lui en apparaît pas moins incapable de fonder le droit public moderne. D'abord, elle repose sur des concepts *a priori* et hypothétiques, donc métaphysiques, donc contraires à l'esprit positif qui doit triompher dans la science du droit comme dans les autres. Parler de l'homme comme d'un être naturellement investi de certaines prérogatives, de certains droits qui lui appartiennent parce qu'il est homme, « à cause de l'éminente dignité de la personne humaine » comme dit

(1) Seydel, *Grundzüge einer allegemeinen Staatslehre*, p. 14 (1873).

(2) Ihering, *der Zweck im Rechte*, t. I, p. 241 (1877) ; Jellinek, *Gesetz und Verordnung*, p. 197 (1877) ; Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, p. 557 et seq., 2e édit. (1905).

(3) *Droit social et droit individuel*, p. 35.

Henri Michel (1), c'est porter une affirmation absolument gratuite et se mettre en contradiction avec les faits. « L'homme naturel n'est pas l'être isolé et libre de la philosophie du XVIIIe siècle ; c'est l'individu pris dans les liens de la solidarité sociale (2). » De même invoquer une égalité absolue de tous les hommes. « Les hommes, loin d'être égaux, sont en fait essentiellement différents les uns des autres et ces différences s'accusent d'autant plus que les sociétés sont plus civilisées. Les hommes doivent être traités différemment, parce qu'ils sont différents (3). » D'autre part, si la doctrine individualiste fait très bien comprendre pourquoi il y a des choses que l'Etat ne peut se permettre, elle ne suffit point à fonder ses obligations positives. Si l'homme, en qualité d'homme, a le droit de vivre, de se développer physiquement et intellectuellement, il peut évidemment exiger que nul, même parmi les gouvernants, ne viole ce droit. Mais peut-il exiger que l'Etat lui assure et lui garantisse les moyens immédiats de ce développement : minimum d'enseignement, par exemple, assistance en cas d'invalidité ou de maladie, travail en cas de chômage, etc. ? M. Duguit ne le voit pas. Or, on sait que les Etats modernes sont de

(1) *L'Idée de l'Etat*, p. 646 (1896).
(2) *Traité de droit constitutionnel*, t, I, p. 12.
(3) *Ibid.*

plus en plus disposés à se reconaître de nombreuses obligations de cette espèce, obligations non de police mais de « culture ».

Selon M. Duguit il faut, pour concevoir et justifier la règle de droit, partir d'un fait, positif et incontestable, qui ne peut être que le fait de la solidarité ou mieux de l'interdépendance sociale. Utilisant le travail à tant d'égards considérable de M. Durkheim sur la *Division du travail social*, M. Duguit montre avec lui que « les hommes d'un même groupe social sont solidaires les uns des autres, 1°) parce qu'ils ont des besoins communs auxquels ils ne peuvent assurer satisfaction que par la vie commune ; 2°) parce qu'ils ont des besoins différents et des aptitudes différentes, et qu'ils assurent la satisfaction de leurs désirs différents par l'échange de services réciproques, dus au développement et à l'emploi de leurs aptitudes différentes » (1). La première espèce de solidarité, appelée par M. Durkheim *mécanique*, peut être dite aussi *solidarité par similitudes* : elle unit les hommes en tant qu'ils sont semblables. La seconde, appelée *organique* par le même philosophe, est la *solidarité par division du travail* : elle unit les hommes en tant qu'ils ont des aptitudes et des besoins différents.

Le fait de la solidarité sociale étant établi, la no-

(1) *Traité*, t. I, p. 15.

tion et la formule d'une règle de droit en découlent immédiatement. « L'homme vit en société et ne peut vivre qu'en société ; la société ne subsiste que par la solidarité qui unit entre eux les individus qui la composent. Par conséquent, une règle de conduite s'impose à l'homme social par la force même des choses, règle qui peut se formuler ainsi : ne rien faire qui porte atteinte à la solidarité sociale sous l'une de ses deux formes et faire tout ce qui est de nature à réaliser et à développer la solidarité sociale mécanique et organique (1) ». Devoir ou nécessité proprement dite ? M Duguit paraît surtout ne pas vouloir distinguer entre l'un et l'autre. Certains textes seraient susceptibles d'une interprétation éthique que le mot « force même des choses » semble ici exclure. C'est en tout cas cette règle de droit qui fonde à son tour ce que nous appelons à tort droit de l'individu et droit de l'Etat.

Il faut dire à tort, parce que, en parlant de droits de l'individu, on entend généralement que celui ci a « le pouvoir d'imposer comme telle sa personnalité ». Or rien n'est moins admissible. « Personne n'a dans le monde social d'autre pouvoir que celui d'exécuter la besogne que lui impose la règle sociale », affirme énergiquement M. Duguit qui aime à citer, par ailleurs, ce texte de Comte :

(1) *Traité*, t. I, p. 17.

« Nul ne possède plus d'autre droit que de toujours faire son devoir (1). » Est-ce à dire que nous ne puissions exiger d'être respectés dans notre personnalité et notre liberté ? Non certes, car, parmi nos devoirs, nous avons d'abord celui de développer aussi complètement que possible notre activité individuelle, facteur important de la solidarité sociale. Il faut même aller plus loin. « Tout acte de volonté individuelle déterminé par un but conforme à la solidarité sociale ou ce qui est la même chose, à la règle de droit, est un acte juridique et crée une situation juridique subjective (2) » (ce que nous appelons un droit). Continuons donc à dire, si nous voulons, que l'homme a des droits, à condition d'entendre par là, non des prérogatives liées à sa qualité d'homme, mais des pouvoirs nécessaires à l'accomplissement de sa mission, en tant qu'être social. L'idée de droit individuel fait place en définitive à celle de fonction sociale. « La propriété immobilière, capitaliste et héréditaire, dit notamment M. Duguit, ne peut s'expliquer que par son utilité sociale et l'on n'aura démontré qu'elle est légitime que si l'on démontre qu'à une époque donnée, elle est socialement utile (3). »

Telles sont, en ce qui concerne l'individu, les

(1) *Système de politique positive*, édit. 1890, t. I, p. 361.
(2) *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, p. 72.
(3) *Traité*, t. II, p. 157.

conséquences de la doctrine qui fonde la règle de droit sur la solidarité sociale. Examinons maintenant celles qui concernent l'Etat. C'est là le côté le plus original de la pensée de M. Duguit et nous ne craindrons point de nous y arrêter un peu longuement.

Dans tout Etat nous voyons des individus commander aux autres, et leur imposer l'exécution de leurs ordres par l'emploi de la force matérielle si besoin est ; en d'autres termes, dans tout Etat il existe une différenciation entre gouvernants et gouvernés, une autorité politique. Ce pouvoir de commander sous la sanction de la contrainte, dont disposent les gouvernants, est-il légitime ? Lui devons-nous obéissance ? et si oui, pourquoi ? Depuis des milliers d'années les hommes discutent le problème, mais toutes leurs solutions se ramènent à deux : la solution théocratique, la solution démocratique. Pour écarter la première, suivant laquelle l'autorité vient aux gouvernants de l'intervention de Dieu même qui les a choisis et désignés pour commander, il suffit de remarquer qu'elle est, sinon antiscientifique, du moins extra-scientifique, supposant l'action de forces surnaturelles. Reste la conception démocratique, soutenue surtout par Locke et Rousseau, qui explique et légitime l'autorité publique par la volonté collective de la société qui lui est soumise. « Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la

nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément (1). » Cette théorie de la souveraineté nationale est, si l'on peut dire, l'ennemie personnelle de M. Duguit, et c'est contre elle qu'il fait porter l'effort principal d'une vigoureuse dialectique.

D'abord, parler de souveraineté collective, c'est supposer que la collectivité possède une personnalité, une volonté distincte de la personnalité, de la volonté des individus qui la composent. Or, c'est là une pure hypothèse, indémontrée et indémontrable. « Des hommes qui ont des besoins communs, des aptitudes diverses, qui échangent des services, qui ont toujours vécu en commun et toujours échangé des services, qui, par suite de leur nature physique, ne peuvent vivre qu'en commun et en échangeant des services, des hommes dont les uns sont plus forts que les autres et dont les plus forts ont toujours imposé une contrainte aux plus faibles, des hommes qui agissent, qui ont conscience de leurs actes : voilà les faits. Hors de là, tout n'est que fiction (2). » Supposer une réalité collective derrière les pensées et les actes individuels, c'est « raisonner comme les physiciens et les physiologistes qui, derrière les phénomènes de la nature et de la vie, voyaient le phlogistique et

(1) *Déclaration des Droits* de 1789, art. 3.
(2) *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, p. 6.

le principal vital (1) ». Sur ce point, M. Duguit se sépare nettement de son maître, M. Durkheim, en contestant, non seulement que l'Etat soit une personnalité juridique spéciale, mais que la société même soit une réalité distincte. « Conscience sociale » ne peut distinguer que « le contenu social des consciences individuelles ».

Admettons pourtant qu'il existe une personnalité collective : au nom de quoi exigerait-elle l'obéissance ? Ne nous payons pas de mots : la prétendue volonté commune n'est jamais, en fait, que la volonté d'une majorité. Et comment démontrer qu'une majorité, fût-elle l'unanimité moins une, puisse légitimement imposer sa volonté ? On sait l'embarras de Rousseau et comment il avait essayé d'en sortir. « Chacun, se donnant à tous, ne se donne à personne (2)... Quand l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon que je m'étais trompé, et que ce que j'estimais être la volonté générale ne l'était point (3). » Purs sophismes dont M. Duguit a raison de dire : « l'obligation où est Rousseau d'écrire de pareilles choses pour défendre sa thèse en démontre le néant (4) ». Et d'ailleurs, dans le régime représentatif, est-ce bien la majorité qui règne et gouverne ? Utilisant

(1) *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, p. 7.
(2) *Contrat social*, I, 6.
(3) *Id.*, IV, 2.
(4) *Traité*, t. I, p. 35.

sur ce point l'argumentation décisive des partisans de la représentation proportionnelle, M. Duguit montre que « même dans les pays de suffrage universel, les lois sont en général votées par un nombre de députés qui ne représente que la minorité, non seulement du pays, mais même du corps électoral... Le corps électoral français compte en chiffres ronds 11 millions d'électeurs ; la Chambre élue en 1902 représentait 5 millions d'électeurs, c'est-à-dire à peu près 47 pour 100 du corps électoral, et les lois les plus importantes, par exemple la loi sur la Séparation des Eglises et de l'Etat, ont été votées par 341 députés, représentant exactement 2.647.315 électeurs, c'est-à-dire moins du quart du corps électoral (1) ». Inintelligible en théorie, la théorie de la souveraineté nationale est aussi extrêmement dangereuse en pratique. « Il faut, disait Jurieu, qu'il y ait dans les sociétés certaine autorité qui ne soit pas obligée d'avoir raison pour valider ses actes : or cette autorité n'est que dans le peuple (2). » Investi de cette puissance monstrueuse, et tel que l'ont voulu en effet conventionnels et Jacobins, « l'Etat est alors vraiment le Léviathan de Hobbes. Il absorbe tout ; il égalise tout ; il régente tout ;... et sous prétexte d'égalité il ne

(1) *Droit social et droit individuel*, p. 29.
(2) *XXIII*e *Lettre pastorale*, p. 418.

veut plus au-dessous de lui qu'une poussière d'individus impuissants et désarmés (1) ».

Ainsi, comme la théorie du droit divin, la théorie de la souveraineté nationale échoue à légitimer l'autorité et à fonder le droit de commander que s'attribuer les gouvernants. Serait-ce que le problème est mal posé ? que l'autorité ne se légitime point ? et qu'il n'y a pas lieu de fonder le droit de commander ? — Telle est en effet la conclusion de M. Duguit.

Il n'y a pas plus pour la collectivité de droit de commander aux individus, qu'il n'y a, pour les individus, de droit d'imposer leur personnalité à la collectivité. En même temps que la notion correspondante de *dominium*, ou droit absolu de propriété, le droit romain avait constitué celle d'*imperium*, ou de puissance publique, droit absolu de donner des ordres inconditionnés. Ces notions parurent s'effacer au Moyen-Age, et « l'on a pu voir, à un moment très court de notre histoire, au XIIIe siècle, une vaste société, très cosmopolite, hiérarchisée et intégrée » d'où elles étaient exclues. Mais, lentement, la monarchie française et ses légistes les ont réédifiées. A la fin du XVIIIe siècle, l'édifice était entièrement rebâti ; « la Révolution et Napoléon n'avaient qu'à y entrer (2) ». On sait

(1) *Droit social et droit individuel*, p. 35.
(2) *Ibid.*, p. 19-20.

qu'aussi bien ils ne s'en firent pas scrupule. Par eux, la souveraineté a changé de titulaire sans changer de nature. La volonté nationale se moula dans les cadres de la volonté royale sans les élargir, et l'on a revu avec elle même arbitraire et mêmes excès.

On les verra toujours tant que l'autorité, la souveraineté, la puissance sera considérée comme un droit. La vérité est qu'elle n'a en soi aucun caractère de légitimité ni d'illégitimité. Dans toute société organisée, on constate qu'il y a des individus plus forts que les autres, soit parce que mieux armés, soit parce que plus riches, soit parce que plus nombreux, soit parce que revêtus d'un caractère surnaturel et sacré. Hors de là, point de puissance politique, point d'Etat : « au fond toute action étatique se ramène à l'emploi de la contrainte. Tout aboutit là » (1). Droit divin, volonté commune, souveraineté nationale, autant de mots sans valeur, autant d'entités fictives qui cachent toutes un seul fait : « ce fait, c'est la distinction positive des gouvernants et des gouvernés ; c'est la possibilité pour quelques-uns de donner aux autres des ordres sanctionnés par une contrainte matérielle ; c'est cette contrainte matérielle monopolisée par un certain groupe social (2) ».

Est-ce à dire que, selon M. Duguit, rien ne

(1) *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, p. 353.
(2) *Traité*, t. I, p. 38.

vienne dans le monde social, limiter la force matérielle et qu'il faille l'abandonner aux caprices de celle-ci ? M. Duguit se défend énergiquement d'une telle conclusion. Il ne veut pas être considéré comme un « Nietzsche aux petits pieds ». Autant et plus même que l'idéalisme de la doctrine des droits individuels, qui n'a pu empêcher « ni la tyrannie sanguinaire de la Convention, ni le despotisme de Napoléon, ni le Coup d'Etat de 1851, ni les lois de sûreté générale du Second Empire, ni les lois de dessaisissement et de spoliation de la troisième République » (1), le réalisme de la doctrine du droit social réussit à fonder les devoirs et à limiter les pouvoirs de l'Etat. Précisément de ce qu'il est un fait, rien qu'un fait, suit qu'il est lié par le droit, que ses ordres ne sont légitimes et n'obligent que par leur conformité à la règle de droit. Individus comme les autres, les gouvernants sont soumis comme les gouvernés aux obligations qui découlent de la solidarité sociale. « Ils ne peuvent agir contrairement à la solidarité par similitudes, c'est-à-dire ils ne peuvent en aucune façon faire quelque chose qui, pour une classe, une minorité, ou même un seul homme, serait une entrave quelconque à la satisfaction de besoins communs à tous les hommes. L'acte des gouvernants qui aurait cette conséquence violerait le droit

(1) *Droit social et droit individuel*, p. 36.

au même titre et de la même façon que celui d'un particulier, quel que soit l'organe gouvernant qui en serait l'auteur, quelle que soit la forme en laquelle se manifesterait cet acte. Le pouvoir politique ne peut rien faire qui soit contraire à la solidarité par division du travail. Ce mode de solidarité a pour facteur essentiel le libre développement de l'activité individuelle. L'Etat ne peut donc faire quoi que ce soit qui puisse être de nature à gêner dans une mesure quelconque le plein et libre développement des activités individuelles. » Tout au contraire il devra assurer à chaque individu la satisfaction de ses besoins communs, le développement de ses aptitudes spéciales, et cela « même par l'emploi de la force si elle est nécessaire.. L'intervention de l'Etat par la voie de la contrainte lui est imposée par la règle de droit elle-même » (1). Les trois buts que l'on propose en général à l'activité de l'Etat : maintien de son existence propre, réalisation du droit, développement du bien-être public et de la civilisation, se ramènent à l'unité du point de vue de la solidarité sociale et de ce point de vue seul. Se demander si l'individu a contre l'Etat un droit au travail, à l'existence, à l'enseignement etc., c'est poser le problème en des termes qui le rendent insoluble : l'individualisme

(1) *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, p. 232-233.

échoue à faire une telle déduction. Ce qu'il faut dire et ce qui est hors de doute, c'est que « l'Etat est *obligé positivement* de faire des lois qui organisent les services publics de telle façon que tout individu puisse obtenir l'assistance quand il ne peut travailler et qu'il est sans ressources, du travail quand il en demande et qu'il peut travailler, et toujours gratuitement un minimum d'instruction » (1).

Pour faire connaître toutes les conséquences de cette double négation de la personnalité et de la souveraineté de l'Etat, il faudrait résumer intégralement le considérable *Traité de droit constitutionnel* de M. Duguit et nous n'y pouvons songer. Bornons-nous à indiquer brièvement les plus importantes.

Aux rédacteurs de la *Déclaration des droits* de 1789, la loi apparaissait comme une « expression de la volonté générale », tirant ainsi son autorité du caractère spécial de la volonté supérieure qui l'impose aux volontés subordonnées. Pure fiction, déclare M. Duguit. La loi est l'expression « de la volonté des quelques hommes qui la votent. En France, la loi est l'expression de la volonté des 350 députés et des 200 sénateurs qui forment la majorité habituelle à la Chambre et au Sénat ». Dès lors « elle ne peut s'imposer que si elle est la

(1) *Traité*, t. II, p. 161.

formule d'une règle de droit ou la mise en œuvre de cette règle, et dans la mesure où elle est cela (1) ». Chimère anarchiste ! répond-on alors, et qui met à chaque instant en péril l'unité du corps social. M. Duguit en paraît d'autant moins troublé qu'il croit le rôle de la loi appelé à diminuer progressivement d'importance dans la société qui se prépare. « Dans un avenir qui n'est peut-être pas éloigné, les gouvernants feront de moins en moins de lois, parce que les rapports des individus et des groupes seront surtout régis par des règlements conventionnels, je veux dire par des règlements résultant d'une entente entre deux ou plusieurs groupes, les gouvernants ne devant intervenir que pour leur donner une sanction, les contrôler et les surveiller. »

Pas plus que la loi, l'acte administratif ou juridictionnel n'émane d'une volonté collective, mais d'une volonté individuelle, et la volonté d'un chef d'Etat, d'un ministre, d'un préfet, d'un juge, n'a comme telle rien qui la distingue de celle d'un simple citoyen. L'acte administratif ne produit donc un effet de droit que comme tout acte de volonté individuelle, à savoir quand il est « déterminé par un but social », « conforme à la règle de droit ». Et cela est vrai des actes dits d'autorité aussi bien que des actes dits de gestion, M. Duguit ayant

(1) *Droit social et droit individuel*, p. 52.

toujours refusé d'admettre cette distinction à laquelle il substitue la distinction plus simple des actes unilatéraux et des actes contractuels.

Les juristes ont longtemps enseigné, avec M. Berthélemy par exemple, que « les administrations n'ont à répondre des actes d'autorité des fonctionnaires que dans les hypothèses, d'ailleurs nombreuses, où la loi a prévu et organisé cette responsabilité » (1), et la jurisprudence du Conseil d'Etat s'est longtemps conformée à cette doctrine « régalienne ». Aujourd'hui au contraire « une jurisprudence constante reconnaît la responsabilité du patrimoine administratif envers le particulier lésé toutes les fois que le préjudice a eu pour cause directe le mauvais fonctionnement du service, soit par suite de la violation de la loi du service, soit par suite de la négligence ou de l'abstention des fonctionnaires attachés au service ; aucune distinction n'est faite entre de prétendus services de puissance publique, ou de gestion » (2). M. Duguit applaudit à cette évolution. Il se déclare convaincu que les seules exceptions encore universellement admises, celles des faits de guerre ou diplomatiques, ne tarderont pas à disparaître. Il constate encore avec joie que, même en matière législative, le principe

(1) Berthélemy, *Traité de droit administratif*, 6e édit., p. 73.
(2) *Traité*, t. I, p. 256.

de l'irresponsabilité de l'Etat a reçu de profondes atteintes et estime que le droit à indemnité sera reconnu, dans un avenir plus ou moins prochain, en matière législative comme en matière réglementaire, toutes les fois qu'un individu « est particulièrement lésé, dans l'intérêt de la collectivité, par l'application individuelle d'une loi, alors même que cette loi ne réserve pas le droit à l'indemnité, et à la condition, bien entendu, que le préjudice occasionné ne résulte pas de la prohibition d'un fait considéré, par la loi nouvelle, comme délictueux » (1).

Enfin, tandis que l'immense majorité des juristes se montre si défiante vis-à-vis du syndicalisme, M. Duguit compte sur lui pour « donner à la société politique et économique de demain une cohésion et une intégration que n'a point connues depuis des siècles notre société francaise » (2). Car il ne s'agit point avec lui, comme on se le figure trop facilement à gauche et à droite, d'une « guerre entreprise par le prolétariat pour écraser la bourgeoisie, pour conquérir les instruments et la direction de la production » (3). Comme s'il n'y avait dans une société moderne que deux classes nécessairement antagonistes, celle des producteurs et celle des parasites ! Il s'agit d'un mouvement au-

(1) *Traité*, t. I, p. 169.
(2) *Droit social et droit individuel*, p. 104.
(3) *Ibid.*, p. 119.

trement profond, tendant à donner une « structure juridique définie » aux différentes classes sociales, c'est-à-dire aux différents groupements d'individus entre lesquels la similitude d une besogne de même ordre dans la division du travail social a établi également une similitude d'intérêts, d'aptitudes, de manières de vivre et d'aspirations. Le syndicalisme ne vise donc point à l'anéantissement d'une classe par le triomphe d'une autre, mais à l'organisation de toutes. Loin d'être un instrument de guerre, il est un moyen puissant de pacification et d'union : « on a pu constater historiquement que les luttes de classes ont été d'autant moins vives dans les sociétés que les classes étaient plus hétérogènes et plus juridiquement délimitées » (1). En même temps qu'elle exaltera la vie individuelle — l'individu étant « d'autant plus homme qu'il est plus socialisé, je veux dire qu'il fait partie de plus de groupes sociaux » (2) — la constitution de ces groupes forts et cohérents sera une garantie puissante, la seule efficace, contre l'omnipotence des gouvernants, surtout si elle s'étend aux fonctionnaires et réalise ainsi cette « décentralisation par services publics » que réclament aujourd'hui tant d'excellents esprits. En fait, d'ailleurs, les classes sociales ainsi organisées ne tarderont pas à acquérir

(1) *Droit social et droit individuel*, p. 120.
(2) *Ibid.*, p. 122.

peu à peu la direction de la besogne sociale qui leur incombe, l'action du pouvoir central se réduisant à un simple rôle de contrôle et de surveillance.

« Au sommet, des gouvernants représentant la majorité effective des individus composant le groupement social : à eux, point de droit de puissance publique, mais le devoir d'employer la plus grande force à la réalisation du droit au sens le plus large, leur action se réduisant pour l'accomplissement des activités techniques à un rôle de surveillance et de contrôle. Dans la société, des groupements syndicalistes, fortement intégrés, fédérés par profession, et ayant une représentation politique assurant une forte limitation au pouvoir des gouvernants. Les luttes de classes éteintes ou du moins apaisées par l'établissement conventionnel de règlements déterminant les relations des classes entre elles et inspirés par une conscience nette de leur interdépendance. Les services publics exécutés et dirigés par des corporations de fonctionnaires, responsables de leurs fautes à l'égard des particuliers et placés sous le contrôle et la surveillance des gouvernants » (1) ; telle est en définitive l'image idéale que se fait M. Duguit de la cité moderne.

(1) *Droit social et droit individuel*, p. 147-148.

*
* *

Si nous n'avons pas trop mutilé, en la résumant, l'argumentation de M. Duguit, le lecteur n'a pas pu n'être point frappé de la robustesse, de la décision impérieuse de cette pensée, qui ignore les tâtonnements et les à peu près — comme aussi bien les inquiétudes et les nuances — et qui, dès la première heure, a tiré de l'ensemble de ces qualités une grande puissance d'offensive. Plus juriste que philosophe, M. Duguit déduit moins rigoureusement les principes que les conséquences et, du point de vue où nous nous sommes placé pour étudier son œuvre, il est possible que nous laissions échapper ce qui paraîtra précisément, aux yeux de nos descendants, en faire la valeur la plus authentique et la fécondité la plus réelle. Il n'est que juste d'ajouter que les gens du métier ont, pour la technique juridique de M. Duguit, la plus haute estime et il suffit d'ouvrir la *Revue de droit public* pour s'apercevoir que, sur les jeunes professeurs de nos Facultés de droit notamment, aucune influence peut-être ne s'exerce plus profondément que la sienne.

En un sens, il nous semble bien qu'il n'y a qu'à s'en réjouir, car la partie purement negative et critique de cette œuvre est, à peu de chose près, excellente. Le fade libéralisme et le grossier jaco-

binisme avec lesquels s'est trop souvent laissé confondre la grande idée individualiste ont reçu là des coups dont ils ne se relèveront pas. Là même où, comme nous le verrons, elle a dépassé le but, la critique de M. Duguit garde le mérite d'avoir montré la fragilité de certaines positions intellectuelles désormais plus nuisibles qu'utiles. A vrai dire, elle n'est point toujours aussi originale qu'il peut paraître et plusieurs autres s'étaient posé, avant lui, les questions qui préoccupent notre auteur. C'est, pour ne citer ici qu'un exemple, dans un ouvrage couramment employé par les étudiants en droit. et qui n'a jamais été considéré comme très révolutionnaire, le *Traité de droit administratif* de M. Berthélemy (1), que, depuis des années, l'on peut lire ceci : « L'Etat, envisagé comme puissance publique, ne doit pas être considéré comme une personne... C'est une grave erreur de voir dans l'usage de la puissance un exercice de droit. Les fonctionnaires qui commandent n'exercent pas les droits du souverain ; ils exercent sa fonction. » Mais jamais personne n'avait abattu d'un seul coup tant d'idoles. Jamais même la double négation de la personnalité et de la souveraineté de l'Etat n'avait été apportée avec autant de vigueur et d'éclat. Et pour n'être pas celle d'un isolé, pour répondre à des préoccupations aujourd'hui très

1. P. 44.

générales, l'œuvre de M. Duguit ne perd rien de son intérêt et de sa portée.

Que le plus gros problème de l'heure présente soit le problème de l'autorité, c'est ce qui paraît bien incontestable. Mais la crise de l'autorité n'est pas tout entière où l'on nous dit. Nous souffrons à la fois d'un abus et d'un défaut d'autorité. Il y a défaut d'autorité parce que nous n'avons pas su acquérir le souci et le respect de ce qui nous dépasse, la docilité facile et spontanée qu'il faudrait aux citoyens d'une démocratie vis-à-vis des exigences supérieures de la civilisation et de la vie sociale. Il y a abus d'autorité parce que la puissance publique continue à s'exercer comme un privilège et un bénéfice, arbitrairement et capricieusement. Et ces deux maux s'entraînent, se renforcent l'un l'autre. Par les fautes de leurs gouvernants les gouvernés se croient relevés de toute obligation de discipline, et c'est l'anarchie menaçante qui sert de prétexte et d'excuse aux dernières velléités d'absolutisme. Subordonner l'idée de droit à celle de devoir, l'idée d'autorité à celle de fonction sociale ; rappeler énergiquement qu'aucune volonté d'en bas ou d'en haut ne peut s'imposer comme telle, et qu'aucun acte n'acquiert de valeur juridique que par sa conformité à la règle qui nous domine tous ; démasquer en un mot les sophismes cachés sous les mots de liberté et de souveraineté ; — ce n'est pas

se livrer à un frivole agencement de concepts stériles. Toutefois, il ne suffit pas, pour agir utilement sur son temps, d'en ressentir et d'en exprimer puissamment les aspirations et les besoins. Il n'y a pas pour les idées d'opportunité, même momentanée, hors les conditions éternelles de la vérité et après avoir constaté l'actualité certaine de la tentative de M Duguit, il reste encore à savoir, pour en déterminer la valeur, si elle fait suffisamment entrer en compte ce que toute œuvre humaine a d'abord à promouvoir et à sauvegarder.

M. Duguit, remarquons-le avant tout, est de ceux qui veulent fonder sur un fait le droit, et par conséquent la morale — s'il est vrai qu'il ne saurait y avoir entre l'un et l'autre « qu'une différence de fait en voie d'évolution continuelle » (1). C'est précisément parce que, entre solidarité sociale et droit individuel, il y a, à ses yeux, toute la différence qui sépare un fait d'un concept, qu'il essaye de substituer celle-là à celui-ci comme axiome

(1) *Traité*, t. I, p. 15. — M. Duguit nous objectera sans doute qu'il n'est point moraliste, qu'il n'a pas à nous suivre, ni à se laisser traîner sur ce terrain. Qu'il ne soit pas moraliste, nous le savons bien, nous ne le savons que trop, et nous lui donnons acte d'avance, à cet égard, de tout ce qu'il voudra. Mais après avoir fermé le droit à toute préoccupation idéale, précisé comme nous venons de voir la distinction du droit et de la morale, traité à chaque page de fiction tout ce qui n'est pas constatation positive, comment s'étonnerait-il de nous entendre dire que, d'un tel point de vue, il n'y a place que pour une morale du fait ?

premier de la science juridique. La règle de droit ainsi fondée « est en un sens la loi de la vie sociale. Cette règle ne dit pas à l'homme : fais cela parce que c'est ton bien, parce que c'est utile, parce que ton bonheur en dépend. Elle lui dit : fais cela parce que cela est. Elle ne repose pas sur un principe supérieur, mais seulement sur la réalité » (1). Mais par là M. Duguit se heurte immédiatement aux difficultés communes à toutes les morales naturalistes. Que répondre à ceux qui objectent que ce n'est pas assez d'être pour s'imposer au respect ? que s'il est parfois nécessaire de subir le fait, il est toujours licite de l'éluder ? et que le progrès a invariablement consisté pour l'homme à s'affranchir des fatalités naturelles ? Il ne suffit pas de le baptiser « devoir » pour donner au fait une valeur morale. Que répondre encore à ceux qui objectent que la loi de solidarité n'est pas seule à régir la vie sociale ? Qu'il est possible d'y reconnaître, plus manifeste encore, une loi de concurrence et de guerre ? et que, loi pour loi, fait pour fait, rien n'empêche de prendre aussi la « lutte pour la vie » comme base d'une construction juridique ou éthique antagoniste qui se réduirait à ceci : « chacun pour soi et tant pis pour les autres » ? On n'a pas assez vu que les prétextes et même les bonnes raisons ne sauraient jamais manquer, ici, aux volontés récalcitrantes.

(1) *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, p. 6.

Un homme que l'on ne soupçonnera pas d'individualisme intempérant, M. Paul Bureau (1), a montré avec force que, s'il est vrai que nous sommes solidaires les uns des autres, cette solidarité est loin d'être toujours bienfaisante ; qu'elle fait le sain dépendant du malade, l'exploité de l'exploiteur, le juste de l'injuste, l'innocent du coupable ; que. enseignement parfois utile aux forts, elle est aussi « le boulet pesant qui fait tomber plus bas encore ceux que la veulerie du caractère et leurs instincts vulgaires prédisposent déjà à toutes les chutes et à toutes les compromissions » ; qu'on l'a vue toujours « complice de tous les égoïsmes, collaboratrice de toutes les indolences, rempart et sauvegarde de toutes les apathies » ; que l'histoire permet de constater « un universel mouvement d'affranchissement de l'individu, un perpétuel effort pour briser les solidarités qui l'étreignent et l'oppriment », et que « c'est par là seulement que les sociétés humaines ont progressé » : et qu'ainsi « la solidarité ne vaut que par le principe extérieur à elle-même qui la juge, la conduit et la règle ». Avant lui, et plus systématiquement encore, Renouvier (2), loin de voir dans la solidarité le moteur

(1) *La Crise morale des temps nouveaux*, p. 303 et seq.
(2) Voir la *Science de la morale*, passim, et l'étude que nous avons consacrée plus haut à la conception néo-criticiste de « l'état de guerre ».

essentiel de la civilisation et le principe idéal du droit, avait dénoncé en elle l'obstacle qui vient limiter brutalement leur puissance d'expansion, la force aveugle avec laquelle la volonté morale est contrainte de composer, la cause première enfin de l'état de guerre, règne de la violence et de la ruse. « Les lois de la solidarité conduisent l'agent raisonnable à participer de plein gré à des actes contre la raison dans une mesure ou une autre... On serait aveugle en niant que les lois strictes d'une entière moralité et d'un règne humain rationnel soient devenues inapplicables en partie sous les conditions que la solidarité humaine a établies. » Voilà certes qui est grave. Et avant de se poser comme fondement du droit, la solidarité ne doit-elle pas se justifier elle-même ?

M. Duguit nous répondra-t-il qu'un fait n'a pas à se justifier ? qu'il lui suffit d'être et de conditionner ainsi notre activité ? qu'il s'impose sans se laisser discuter ? Et se bornera-t-il à nous renvoyer à cet impératif tout de même un peu gros, et d'ailleurs inintelligible à le prendre à la rigueur : « fais cela parce que cela est » ? Ce serait témoigner d'une conception bien élémentaire et bien peu critique de la réalité sociale. On sait quelles discussions ont soulevées récemment, dans la physique même, les notions de fait et de loi. A plus forte raison demeurent-elles des problèmes en matière psychologique ou sociale, dans ce domaine

privilégié de la contingence et de la finalité. Dans une page bien remarquable de son cours sur l'*Idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, M. Boutroux a montré judicieusement pourquoi il ne saurait être fait abstraction de l'homme et de sa conscience dans la détermination des lois sociologiques. Admettons, avec M. Durkheim, que le développement de la division du travail s'explique par le progrès de la densité sociale et soit une solution de la lutte pour la vie : il reste à préciser en quel sens cet antécédent détermine ce conséquent. « Y a-t-il là, se demande M. Boutroux, un rapport de nécessité semblable à celui qui lie l'attraction des corps à leur masse et à leur distance ? La division du travail apparaît comme nécessaire pour que les hommes vivent. Mais, ici, nécessaire veut dire indispensable, c'est-à-dire condition de réalisation d'une certaine fin, qui est la cessation de la lutte pour la vie. Ce n'est point là une nécessité mécanique et inéluctable. Faut-il même traduire ici *nécessaire* par *indispensable* ? La lutte pour la vie comporte, en fait, d'autres solutions, parmi lesquelles la plus simple est l'entre-mangement. C'est là vraiment la loi de nature, et la division du travail est précisément destinée à entraver l'accomplissement de cette loi.

(1) Edition de la *Revue des cours et conférences*, p. 130-132.

Indispensable, à son tour, signifie donc, en réalité, *préférable*, c'est-à-dire plus conforme à l'idée d'humanité, répondant mieux à cette sympathie pour les faibles que l'on suppose exister en l'homme. Comme le disait Aristote, nous ne voulons pas seulement ζῆν, mais εὖ ζῆν. La division du travail est un moyen, plus ou moins intelligemment imaginé, pour réaliser cet idéal. Qu'est-ce à dire, sinon que ce qu'on prenait pour une loi de causalité brute enveloppe un rapport de finalité, et que l'on suppose l'intervention de l'intelligence et de la volonté humaines, là où l'on croit ne faire agir que des conditions extérieures et matérielles ? » Impossible de mieux faire comprendre cette vérité dont Montesquieu, véritable fondateur de la sociologie moderne, avait gardé le sentiment très net (1), à savoir qu'un fait social ne s'impose jamais que *comme un moyen possible*, entre plusieurs autres, *relativement à une certaine fin*, préalablement posée ; qu'il est impossible, non seulement d'organiser, mais d'expliquer la vie sociale en faisant

(1) Montesquieu, en effet, a eu du déterminisme social une conception plus riche et complexe que beaucoup de ses disciples. Lorsqu'il dit que les lois « ont rapport » au climat, au terrain, aux mœurs, etc., ce mot doit s'entendre d'un rapport de finalité beaucoup plus souvent que d'un rapport de causalité proprement dite. Nous avons essayé de le montrer dans l'introduction (p. 36-41) d'une brochure sur *Montesquieu* (*Collection des grands philosophes français et étrangers*).

abstraction des idées, des croyances, des passions, des espérances qui la travaillent et la soulèvent ; que l'homme est facteur efficace, et non résultat passif des institutions où il s'insère. Considéré en lui-même, dans sa réalité brute, le donné social est comme une matière encore indéterminée qui se prête à des combinaisons diverses ; il ne se détermine, il ne s'informe définitivement que sous l'action d'un idéal humain. Le droit, comme la morale appliquée, dont il n'est à notre avis qu'une partie, la plus importante d'ailleurs, se trouve au point d'intersection de la nature et de l'homme : il est comme la coupe de l'un dans l'autre. De là sa mobilité, la diversité de ses principes et de ses tendances. Tout cela est peut-être gênant pour les juristes qui perdent ainsi tout espoir de constituer jamais mathématiquement leur science et d'y raisonner *more geometrico*. Mais cela est — et M. Duguit n'échappe point à ces fâcheuses complications. Lui aussi commence par poser une fin : « que la société soit » ou encore « que la solidarité soit » ; et tout le reste suit comme moyen plus ou moins approprié à cette fin. C'était d'ailleurs en convenir d'avance que d'écrire : « Les lois du monde physique ou biologique sont des lois de cause, la règle sociale est une loi de but » (1). « Le monde social a ses lois comme le monde

(1) *L'Etat, le droit objectif et la loi positive*, t. I, p. 17.

physique ; mais ce sont des lois d'un ordre différent. Les unes s'appliquent à des faits inconscients déterminés les uns par les autres et sont des lois de cause ; les autres s'appliquent à des volontés qui poursuivent consciemment un but et sont des lois de but (1). » Qui dit conscience et volonté ne dit-il pas en effet choix plus ou moins contingent ? Cette concession sans doute irréfléchie à une conception spiritualiste de la vie sociale exclut l'idée d'un mécanisme préétabli auquel nous n'aurions plus qu'à nous soumettre passivement. Elle implique un appel à la raison et à la liberté humaines. Il y a d'autres fins que celle posée par M. Duguit, car il n'est pas théoriquement impossible que l'homme vive seul, et il peut, encore une fois, avoir de bonnes raisons de préférer l'isolement à certaines solidarités déprimantes ou avilissantes. Il y a d'autres moyens de la réaliser que ceux auxquels il pense, ne serait-ce que la sympathie naturelle ou le libre amour, et généralement tous les facteurs psychologiques, souvent plus forts que les facteurs économiques qu'il considère exclusivement. Mais il y a plus et il n'est pas nécessaire de se placer, en quelque sorte, à un point de vue extérieur à la doctrine même pour faire apparaître la nécessité d'un principe de discrimination supérieur aux faits qu'elle invoque, un essentiel « jugement

(1) *Traité*, t. I, p. 13.

de valeur ». Car, pour se compléter peut-être heureusement dans l'ensemble de l'histoire, la solidarité par similitude et la solidarité par division du travail ne sauraient pourtant être recherchées simultanément dans une société donnée. Ce qui renforce l'une affaiblit l'autre. Une trop grande diversité d'idées et de croyances fortifie la seconde, mais brise la première : d'où le problème de la liberté de conscience, De même une trop grande inégalité dans les conditions et les fortunes : d'où le problème de la liberté économique. Entre ces faits, quel fait jugera ? Et si nous préférons la diversité à l'unité ou au contraire l'égalité et la liberté, n'est-ce pas sous l'influence de considérations idéales et même proprement morales (1) ?

(1) Nous n'oublions pas que, pour M. Durkheim, dont M. Duguit adopte les conclusions et à qui il nous renverrait sans doute pour la discussion des difficultés soulevées ainsi, il ne saurait être question d'un choix à faire entre solidarité mécanique et solidarité organique : que la prépondérance progressive de la solidarité organique est un fait nécessaire, résultant de l'accroissement de densité et de volume des sociétés ; que c'est aussi un fait exclusivement bienfaisant, puisqu'il assure la cohésion sociale sans s'opposer en rien au développement des personnalités individuelles. — Mais : 1° nous croyons, pour les raisons notamment qu'a développées M. Boutroux dans la page citée ci-dessus, que cette évolution n'a rien de nécessaire, au sens rigoureux du mot et qu'il a toujours dépendu de la volonté humaine de créer d'autres possibilités, d'ouvrir d'autres voies ; 2° nous ne pouvons pas nous décla-

C'est donc en définitive une prétention futile que celle de vouloir suspendre le droit à un fait, comme on accroche une chaîne à un clou. Le droit ne peut acquérir cohérence et unité qu'autour d'une « fin première » préalablement posée, à quoi tout est subordonné et par rapport à quoi tout prend sa signification et sa valeur véritables. Et que peut être cette fin, sinon la destinée spirituelle, nous ne dirons pas de l'humanité, pour ne pas perpétuer l'équivoque trop chère à tant de positivistes, mais des âmes humaines et finalement, puisqu'il ne s'agit pas d'esprits purs, des individus humains ? M. Duguit se refuse à distinguer jamais intérêt individuel et intérêt collectif. « Il y a une coïnci-

rer convaincu par les pages toutes schématiques où M. Durkheim (*Division du travail social*, p. 447-455) cherche à montrer l'équivalence du principe de la division du travail et de celui de la « personnalité fin en soi », et nous restons sensible à l'objection formulée d'avance par J. B. Say en ces termes : « C'est un triste témoignage à se rendre que de n'avoir jamais fait que la dix-huitième partie d'une épingle ; et qu'on ne s'imagine pas que ce soit uniquement l'ouvrier qui toute sa vie conduit une lime ou un marteau qui dégénère ainsi de la dignité de sa nature, c'est encore l'homme qui par état exerce les facultés les plus déliées de son esprit » (*Traité d'Economie politique*, L. I, Ch. VIII) ; 3° nous estimons par contre que la solidarité par similitude garde une valeur morale et sociale, pour qui surtout reste fidèle au vieil idéal, à la fois chrétien et démocratique, d'une commune participation de tous les hommes aux fins idéales de l'humanité.

dence permanente et absolue des buts collectifs et des buts individuels... Plus la société se fortifie, plus l'homme s'individualise et inversement. » En vérité c'est trop simple, beaucoup trop simple. Il y a des conceptions, capitalistes ou militaristes, de la « grandeur nationale » ou de « l'ordre social » qui s'accommoderaient beaucoup mieux de l'esclavage antique que de la liberté moderne : l'*Action française* s'est chargée de nous le rappeler avec une logique parfaite. Il y a de même des « individualisations » qui, très sincèrement, n'ont cru pouvoir s'opérer qu'en négation de tout ordre social défini : l'œuvre entière d'un Tolstoï et d'un Ibsen en témoigne éloquemment. Pour tout dire en effet, il n'apparaît nullement évident que les conditions de la vie personnelle, fondée sur l'autonomie et surtout éprise d'intentions, doivent coïncider naturellement avec celles de la vie collective, qui exige la contrainte et veut des actes On n'empêchera donc point qu'une question ultime ne se pose, devant laquelle il n'est permis à personne de se dérober : est-ce en définitive la société qui existe pour les individus ou les individus pour la société ? Autant vaudrait se demander si la maison existe pour les habitants ou les habitants pour la maison. M. Duguit s'est trop énergiquement défendu et gardé de tout « réalisme social » pour que nous puissions considérer sa réponse comme douteuse. Nous ne faisons pas, qu'on veuille bien le croire,

le problème plus simple qu'il n'est. Nous accordons, pour notre part, à M. Duguit que « l'homme naturel n'est pas l'homme isolé, mais l'homme pris dans les liens de la solidarité société ». Mais il nous accordera bien aussi que la société naturelle n'est la société prise abstraitement, comme entité indépendante, mais la société vivant des individus et pour les individus. Or c'est là tout ce qui nous importe et, aussi bien, cet aveu suffit à déplacer l'axe de la doctrine. Si la solidarité sociale n'a de raison d'être, en définitive, et par suite ne s'impose juridiquement et moralement qu'en tant qu'elle assure un suprême épanouissement des activités humaines individuelles, ce n'est plus à elle que conviennent les noms de fin en soi, de suprême valeur ou de fait primitif ; il n'est plus permis de dire que « le droit est social, *exclusivement* social » et la notion périmée de « droit subjectif » reprend un sens et un contenu éminemment concrets. C'est sous la poussée interne des consciences, de leurs aspirations, de leurs exigences, que l'ordre social établi s'oriente vers le droit ; c'est à elles qu'il a, avant tout, à donner satisfaction, parce qu'il n'y a plus de solidarité qui tienne et qui vaille là où les âmes risquent d'étouffer : voilà la vérité.

M. Duguit prétendrait-il que nous nous mouvons ici en pleine fiction ? Nous ne l'accorderions pas. Car l'effort de l'individu pour être et persévérer dans l'être n'est ni moins réel ni moins efficace que celui

de la société pour subsister et progresser. Et pour n'être pas « un fait » au sens où M. Duguit entend ce mot, c'est-à-dire le rouage inerte d'un mécanisme impersonnel, il n'en est pas moins « le fait » par excellence, celui qui conditionne tous les autres, et a mis en branle la civilisation et la vie. Il n'est nullement malaisé d'apercevoir son action là même où M. Duguit le déclare inopérant, c'est-à-dire là où l'individu ne requiert plus seulement de l'Etat une abstention respectueuse mais des prestations effectives. Les avantages incertains et lointains que la société elle-même pouvait retirer d'une loi comme celle du 5 avril 1910 sur les retraites ouvrières n'auraient peut-être pas suffi à balancer les inconvénients immédiats et certains qu'elle présentait : ceux des individus, au contraire, sont manifestes, et c'est d'eux visiblement que le législateur s'est surtout préoccupé. L'examen du problème général de la propriété nous amènerait à des conclusions semblables. Nous sommes tout disposé à admettre que la propriété « *immobilière, capitaliste et héréditaire* » ne se justifie que d'un point de vue spécifiquement social, comme condition historiquement reconnue de la pleine mise en valeur d'un patrimoine collectif primitivement indivis. Mais aussi bien la réserve formulée par les mots « immobilière et capitaliste » (1) suffit-elle à limiter

(1) *Traité*, t. II, p. 157.

l'affirmation beaucoup plus générale qu'apporte ailleurs M. Duguit (1). Si la société doit assurer le meilleur rendement possible de l'ensemble des biens dont elle dispose, elle est tenue aussi de garantir à chacun ce minimum de bien-être et de sécurité, et par conséquent de propriété, sans lesquels il n'y a pas de vie humaine élevée normalement possible. En tant qu'elle s'applique, non plus aux « instruments de production », mais aux « objets de consommation », la propriété est un droit avant d'être une fonction. Entre les deux théories de la propriété-fonction et de la propriété-droit, nous ne croyons donc pas qu'il y ait nécessité de choisir : chacune s'applique à une forme, ou plutôt à une matière distincte de propriété.

Allons plus loin et n'hésitons pas à dire qu'il n'est pas jusqu'à la théorie de la souveraineté nationale qui, au total et malgré toutes les contrefaçons absolutistes, n'ait voulu être et n'ait été, pour l'individu, une garantie et une sauvegarde. A lire M. Duguit, on croirait parfois qu'elle n'a jamais été soutenue que pour couvrir les abus d'un pouvoir de fortune. En réalité, elle fut, elle reste l'expression politique d'un idéal d'autonomie. Dire que le peuple est le vrai souverain, ce n'est pas prétendre que le nombre fasse le droit, ni que la majorité puisse légitimement imposer ses plus

(1) *Droit social et droit individuel*, p. 20-21.

extravagants caprices à la minorité ; c'est formuler l'exigence d'une autorité, d'une loi qui ne soient pas étrangères à la vie morale de la nation, mais qui traduisent au contraire le plus exactement possible les aspirations du plus grand nombre possible de consciences ; c'est donner à ces consciences, sans distinction de fortune, de naissance ou de talent, l'assurance qu'elles ne seront pas impunément violentées, le moyen de se faire respecter. La question, entre démocrates et anti-démocrates, n'est pas de savoir si la loi doit être l'expression d'une volonté arbitraire et capricieuse ou d'une volonté conforme au droit : personne ne conteste sérieusement que *le* droit (sens objectif) seul puisse donner naissance à *un* droit (sens subjectif). La question est celle-ci : qui donc, au milieu de toutes les contradictions de la théorie et des obscurités de la pratique, sera chargé de démêler le droit ? Sera-ce un pouvoir extérieur, gardien d'une collectivité passive de sujets ? Sera-ce la collectivité elle-même, devenue maîtresse de ses destinées ? Voilà l'alternative que la théorie de la souveraineté populaire tranche, autant que faire se peut, en faveur de l'individu. Nous savons bien, parbleu ! que la loi n'est jamais l'œuvre que d'une majorité et que, tant qu'il y aura des sociétés, il y aura aussi des minorités subissant des lois qu'elles n'auront pas voulues : aussi bien le « droit des majorités » n'est-il, comme l'a vu Renouvier, qu'une « insti-

tution de guerre » destinée à remédier provisoirement au désaccord des raisons et des consciences, un pis aller que personne n'érige plus en principe absolu. Nous admettons, avec M. Duguit, que le mot de « souveraineté » n'exprime encore que bien inexactement cette libre possession de la collectivité sur elle-même ; nous applaudissons à la critique qu'il a faite d'une notion toujours chargée du sophisme jacobin : « Le souverain, par cela seu qu'il est, est toujours tout ce qu'il doit être » (1). Mais pourquoi ne retenir d'une telle doctrine que les éléments étrangers qui s'y sont introduits en négation de son principe ? L'aspiration sous-jacente à la conception démocratique de l'autorité continue à agir comme facteur efficace d'unité et de liberté et si le développement, d'ailleurs si heureux, de l'idée d'association devait l'affaiblir, ce ne serait pas sans dommage pour la société (2), ni pour l'individu lui-même. Les violences syndicales, les exclusivismes régionalistes, les parti-pris stupides ou odieux de l'esprit de corps prouvent que la puissance de l'Etat n'est pas seule capable d'abus :

(1) *Contrat social*, p. 7.

(2) C'est une grande illusion que celle du syndicalisme, lorsqu'il espère absorber les fonctions de l'Etat. Un pouvoir central très fort sera toujours nécessaire pour coordonner l'action des différents groupements dans le sens de l'intérêt général. Nous devrions y insister, si M. Duguit ne l'avait dit lui-même, incidemment, mais en très bons termes.

contre les excès possibles de ces tyrannies particulières, l'Etat reste au contraire le défenseur des droits individuels en même temps que des grands intérêts collectifs. C'est la forme très actuelle de l'antique problème de la séparation et de l'équilibre des pouvoirs.

Gardé par là du Charybde absolutiste, arriverons-nous à nous défendre aussi bien du Scylla libertaire dont nous menace encore M. Duguit ? Nous espérons le pouvoir sans trop de peine. Nous ne contestons pas que l'idée de droit ne doive être subordonnée à l'idée du devoir, et du devoir conçu, il est vrai, non comme une contrainte extérieure et d'ordre tout matériel, mais comme une obligation spirituelle surgissant nécessairement du cœur de tout homme vraiment homme. Cette seule réserve faite, nous croyons en effet que « nous n'avons droit qu'au devoir ». S'il y a ou doit y avoir liberté de conscience, c'est parce que nous avons le devoir de conformer nos actes à nos croyances, aux impératifs de notre conscience sérieusement et librement consultée. S'il y a ou doit y avoir liberté d'enseignement, c'est parce que nous avons le devoir de faire partager, à nos enfants surtout, la vérité que nous avons conquise et les formules de vie dont nous avons expérimenté la fécondité. Et ainsi du reste. D'autre part si notre individu nous est apparu à nous-même comme revêtant cette « éminente dignité » dont parle Henri Michel, ce

n'est pas en tant qu'individuel, ni surtout en tant que nôtre, c'est en tant que support d'une personnalité, disons mieux d'une âme, d'une âme grosse d'infini et d'éternité, d'un membre de la libre communauté des esprits. Il n'y a rien là, dans cet idéal essentiellement universaliste, qui nous autorise à faire de notre moi, des intérêts et désirs contingents de notre individualité physique, la mesure et la règle de toutes choses. C'est au contraire lorsque nous avons appris à voir dans tous les hommes, y compris nous, des personnes, et donc, dans les autres, des personnes comme nous, que nous sentons ce qu'il y aurait d'odieux à les réduire au rang d'instrument de nos desseins propres. Ajoutons que, si nous nous le permettions, ce ne serait pas impunément, car « celui-là seul vit pour beaucoup d'autres » et « il y a une certaine générosité inséparable de l'existence et sans laquelle on meurt », pour reprendre ici les nobles formules de Guyau. La vie spirituelle, comme la matérielle, est production et fécondité en même temps que nutrition et assimilation. Il faut, pour s'agrandir, qu'elle acquière, mais aussi qu'elle dépense. A l'âme il faut d'autres âmes de qui recevoir et à qui donner. L'individualisme ainsi compris — on peut se demander, à la vérité, si le nom d'individualisme lui convient encore, mais nous nous refusons à discuter ici cette stérile question de mots — l'individualisme ainsi compris est en réalité le vrai solida-

risme. Il n'isole pas les individus dans une attitude d'égotisme exigeant ou de défiance ombrageuse ; il les unit, il les fait chacun à tous et tous à chacun dans un effort commun de commune expansion. Il ne se contente pas de dire, avec Renouvier, dans cette définition déjà très belle de la justice : « L'idée mère de la société des êtres raisonnables consiste en ce que chacun est une fin pour lui-même et doit posséder les moyens de cette fin, par l'aide d'autrui s'il est besoin et s'il est possible (1) ». Il dit : chacun est une fin pour lui-même et pour les autres, et doit posséder et donner les moyens de cette fin, sans limite sans condition. Qu'un tel idéal comporte, dans le droit public, des conséquences que n'ont pas aperçues les auteurs de la *Déclaration des droits de l'homme* et des diverses constitutions républicaines, nous sommes loin de le nier. Nous nous réjouissons des tentatives faites pour les compléter en ce sens. Tout ce que nous demandons, c'est qu'elles ne soient jamais poursuivies au détriment de la logique ni surtout des fins spirituelles qui seules rendent la vie digne d'être vécue ; c'est que, sous prétexte de positivisme, on n'aboutisse pas à faire de la société je ne sais quelle idole indifférente dont le service obligé et stérile limiterait notre destinée. Car, pour s'appeler la solidarité au lieu de s'appeler le souverain ou l'Etat, elle n'en serait ni plus aimable ni moins malfaisante.

(1) *Science de la morale*, t. II, p. 22.

Et sans doute nous ne craignons rien de tel de M. Duguit lui-même. Il est, dans le sens courant du mot, un libéral, désireux de mettre à l'aise les volontés et les initiatives. Il aime certainement à voir dans sa doctrine le tombeau des anciennes servitudes. Il se plaît à souligner le caractère, très particulier en effet, de la solidarité par division du travail qui tire l'unité de la diversité et nous fait dépendants en raison même de nos indépendances. Mais il s'agit précisément de savoir dans quelle mesure tout ceci s'accorde avec les principes essentiels de la doctrine. Les meilleures intentions ne sauraient remplacer une déduction rigoureuse et lorsque nous nous entendons dire, sans autre explication et comme s'il s'agissait d'axiomes, d'une part que l'homme est d'autant plus individualisé qu'il est plus socialisé, d'autre part que l'activité personnelle est un facteur important de la solidarité sociale, nous avons malheureusement l'impression que ces deux affirmations de la liberté individuelle et de la solidarité sociale ne sont guère ici que juxtaposées. Et puisque M. Duguit n'a pas dédaigné de se servir, contre d'autres doctrines, de l'argument des conséquences, il ne saurait trouver mauvais que nous nous préoccupions aussi des utilisations possibles de la sienne. Admettons, comme il le veut, que la solidarité par division du travail soit un fondement suffisant à la liberté individuelle. Va-t-elle jusqu'à interdire de faire de

cette liberté le privilège de quelques-uns ? Non certes. Une société où les uns posséderaient tout et les autres rien, où les uns sauraient tout et les autres rien, pourrait être extrêmement cohérente, justement parce que la division du travail et des fonctions y serait extrême. Suffit-elle du moins à limiter les dangers de la solidarité par similitude, qui pèse tout entière dans le sens d'un absolutisme unitaire ? Pas davantage. Car M. Duguit, qui n'a pas vu que chacune des formes de la solidarité était grosse d'un idéal différent, ne nous a pas dit non plus laquelle, en cas de conflit, nous devions choisir (1). La solidarité est ainsi une arme à deux tranchants qui risque d'être employée, tantôt, au nom de la liberté, contre toute tentative collective pour égaliser les chances de développement des vies humaines, tantôt, au nom de l'égalité, contre tout effort individuel pour poursuivre ce développement suivant une loi autonome ou une formule inédite. Dans l'état présent des problèmes et des esprits, nous avouons en concevoir une réelle inquiétude.

M. Duguit a très bien vu qu'une évolution est en train de se faire dans le droit public, non seulement, selon nous, sous la pression des faits, mais

(1) Ou tout au moins il n'a pas donné de raisons à l'appui de ses préférences. M. Durkheim a cru le faire. Mais il ne l'a pas fait. Et la question reste entière.

sous la poussée des consciences ouvertes à des préoccupations nouvelles, chaque jour mieux averties de ce que les hommes se doivent les uns aux autres — et il a très bien discerné aussi quelques-unes de ses conditions essentielles. Mais, pour n'avoir pas eu égard aux intérêts moraux en jeu, pour n'avoir pas osé résoudre l'option à laquelle est suspendue en fin du compte toute recherche d'ordre éthique ou juridique — se servir des âmes ou les servir ? — il n'a réussi qu'à substituer, à un péril immédiat, un péril peut-être plus lointain. Et si c'est quelque chose, c'est tout de même trop peu de chose. Nous ne pouvons nous empêcher de noter, pour finir, que les affirmations qui manquent à la synthèse de M. Duguit sont précisément celles que notre vieille philosophie française du droit avait su mettre en valeur : celle d'un idéal supérieur aux faits et capable d'y orienter notre liberté ; celle d'une œuvre de justice imposée avant toute autre à l'Etat, véritable « association pour la justice » ; celle d'un souverain respect dû à la personne humaine et, en elle et pour elle, à tout ce qui est instrument de son ascension. N'est-ce pas qu'elle reste une source précieuse de lumière et de vie et que nous n'avons aucun avantage à aller chercher ailleurs ce qu'elle nous fournit sans risques ni frais nouveaux ? A nos yeux du moins, la doctrine du droit individuel est, au sens spinoziste du mot, une vérité « inadéquate » qui doit être

complétée et enrichie, mais sans rien avoir à perdre de son contenu positif. En cherchant des formes de solidarité à la fois plus intimes et plus souples, plus efficaces et pourtant moins oppressives, en élargissant progressivement la sphère mal définie de notre « crédit » social, la conscience moderne ne la contredit pas, elle la développe ; en la dépassant, elle garde la même direction ; elle obéit encore à l'élan qu'elle en a reçu. Quiconque, au contraire, se retourne contre elle risque fort de faire œuvre, non seulement de réaction, mais de régression. Nous ne prétendons pas, au reste, avoir épuisé la question par les considérations qui précèdent, et il nous suffit d'y avoir pris, contre le naturalisme positiviste qui cherche à pénétrer dans l'enseignement du droit, quelques précautions que le malheur des temps rend indispensables. Mais, dès maintenant, nous nous croyons autorisés à demander aux juristes s'ils ne pourraient pas faire l'économie d'une contre-révolution.

III

AU-DELA DE L'INDIVIDUALISME : POSITIVISME ET CATHOLICISME D'APRÈS LE P. LABERTHONNIÈRE. UN SPIRITUALISME SOCIAL

Maine de Biran, qui sentait mieux que personne de quel poids pèse sur nous le fardeau de notre matérialité, s'égayait de cette définition célèbre de Bonald suivant laquelle « l'homme est une intelligence servie par des organes ». Il la raillait en disant qu'il fallait en tout cas la compléter par une autre : « *Domestici ejus sunt inimici ejus* ». Il ne l'entendait pas seulement en ce sens où les manuels parlent de « l'action du physique sur le moral » : il savait que la pensée a, littéralement, à se convertir pour retrouver l'intelligence d'elle-même, de sa nature et de sa réalité d'activité spirituelle. Ce fut précisément son œuvre, et aussi celle de ses modernes disciples, les William James et les Bergson, de montrer à quelle matérialisation de la vie de l'esprit on avait abouti en voulant appliquer tels quels en ce domaine nouveau les concepts, les catégories, les méthodes d'investigation qui nous ont permis la connaissance théorique et la prise de possession pratique de la matière. Sous prétexte de constituer la psychologie comme science, on n'arrivait à rien moins qu'à éliminer le psychologique de l'objet même de cette science, pour n'en garder entre les mains qu'un résidu ou un symbole.

Non pas d'ailleurs que la faute en fût uniquement aux représentants de cette psychologie qui aime à s'appeler scientifique ; elle fut plus ancienne et plus commune. Associationisme et psychologie des facultés, empirisme et innéisme, intellectualisme et philosophie de la volonté, déterminisme et indifférentisme, substantialisme et phénoménisme en paraissent également entachés. L'erreur a été générale parce qu'elle venait, non pas tant d'un parti-pris systématique, que d'une tendance naturelle de l'esprit humain, épris de simple et d'homogène, d'immobile et d'inerte, de commode et de maniable. Une réaction salutaire s'est heureusement produite. Le spiritualisme connaît aujourd'hui ses ennemis intérieurs comme les extérieurs : il ne tombera plus dans leur piège.

Nous ne pouvons nous retenir de penser qu'une tâche semblable est réservée aux sociologues de demain. Eux aussi ont à libérer l'esprit de l'obsession du corps. L'observateur le plus superficiel ne peut manquer d'être frappé de l'inquiétante matérialisation de notre vie publique. Où trouver aujourd'hui un parti qui soit un parti d'idées ? Ou bien, si l'on aime mieux, où trouver une idée qui n'ait été rabaissée au rang d'instrument d'un parti ? Le radicalisme au pouvoir y garde avant tout sa possession, par tous les moyens qu'elle lui permet, depuis la corruption jusqu'à la persécution. Le socialisme, qui ne veut pas être considéré comme

un « lierre sentimental » sans racines dans le sol, va puiser force et vie dans les ignorances, dans les colères, dans les bas instincts de la masse. A droite, c'est par la matraque, à défaut du glaive, que l'on prétend imposer un règne du Christ conçu encore comme une domination temporelle pour le bénéfice des pharisiens. Ceux qui passent pour sages, au milieu de toutes ces folies, se bornent à réclamer une politique d'intérêts et d'affaires, mesquine, sans hardiesse et sans idéal. Quant aux rares serviteurs de l'idée, à ceux qui s'en tiennent encore à des principes, ils se sentent dépaysés partout, ils ont peine à trouver une place qu'on leur refuse ou qu'ils sont obligés de se refuser à eux-mêmes. « Ce sont des illusions de jeunesse, ont dit au Sillon, par exemple, les juges les moins sévères : cela vous passera. » Et l'on y comptait bien. Il y a là un fait infiniment grave, auquel il ne suffit pas d'opposer une protestation sentimentale ou un cri d'indignation. Cause ou effet, et peut-être l'un et l'autre, ce matérialisme pratique est lié à un matérialisme théorique également explicite. A toutes les doctrines qui se disputent l'opinion et ont une prise réelle sur elle, depuis le syndicalisme révolutionnaire jusqu'au nationalisme autoritaire, un trait semble commun : le mépris de tout idéal qui ne serait qu'un idéal, la conception du monde comme système clos d'intérêts et de forces, le refus d'y laisser pénétrer toute préoccupation d'un de-

voir-être ou d'un au-delà. Toutes celles, au contraire, qui ne pouvaient se réclamer que d'idées et ne tendaient qu'à la justice ont vu diminuer leur crédit et leur propre confiance en elles-mêmes. Mysticisme, romantisme ou illuminisme : il suffit d'un mot pour les juger sans appel. Redonner à notre temps l'intelligence des fins et réalités spirituelles : c'est l'œuvre qui nous paraît s'imposer au-dessus de toutes les autres. Pour ne pas relever exclusivement de la réflexion philosophique, elle l'intéresse pourtant directement. A la brutale affirmation de la force il faut que réponde la persuasive affirmation de l'idée. Il appartient à la pensée elle-même de retrouver ses titres encore une fois perdus, d'oser rappeler, en une doctrine cohérente et pleine, comment sans elle rien ne vaut ni ne tient.

C'est en tant que contribution précieuse à cette œuvre que l'ouvrage récent du P. Laberthonnière, « *Positivisme et Catholicisme, A propos de l'Action Française* » nous a semblé surtout digne de retenir l'attention. Ceux-là l'ont bien mal lu, qui n'y ont vu qu'un livre de circonstance et de polémique, et n'y ont admiré qu'un magnifique « éreintement ». Il ne faudrait pas que l'opportunité même de cette protestation contre un scandale qui n'avait que trop duré, créât à cet égard une équivoque et nous cachât sa portée. Par delà un groupe, une propagande, une tentative, c'est l'illusion naturaliste elle-même qu'elle atteint, sous-jacente à tout

cela, mais responsable hélas ! de bien d'autres erreurs encore. Sous une forme fragmentaire sans doute, mais déjà très nette et cohérente quant au fond, toute une philosophie se trouve là en germe, dont nous voudrions souligner de notre mieux l'importance et la fécondité.

*
* *

Il y a des mots sacrés qui, aux yeux de beaucoup de gens, suffisent à innocenter ceux qui les prononcent et, pavillons privilégiés, peuvent couvrir toutes les marchandises. Parce qu'à l'*Action Française* on parle d'ordre et d'autorité, de tradition et de hiérarchie, de discipline et de respect ; parce que, d'autre part, il n'est rien dont notre temps entende plus volontiers dire son impérieux besoin, beaucoup se sont dispensés d'en chercher plus long, ils ont applaudi sans savoir ni comprendre, sur la foi d'un mot aimé. Le P. Laberthonnière — et c'est là son premier service — soulève le manteau de cette phraséologie menteuse, il met au grand jour, il fouille jusqu'en ses plus troubles profondeurs l'étrange philosophie, toute matérialiste et païenne, qui s'en pare sans arriver à s'en masquer. Autorité ? nous dit-il. Oui, sans doute, mais n'ayant d'autre origine et ne connaissant d'autre moyen que la force, et trouvant dans l'esclavage sa suprême garantie. « Combien d'escla-

ves-nés de notre connaissance, s'écrie M. Maurras, retrouveraient la paix au fond des ergastules d'où l'histoire les a follement exilés (1) ! » Hiérarchie ? Oui, mais fondée elle aussi sur la force brutale, sur le droit de l'ogre. « Vous n'avez droit à la vie qu'en tant que vous savez régner sur celle des autres (2). » Unité des esprits ? Oui, mais dans le silence et la terreur. Pour mettre à la raison les philosophes récalcitrants, M. Lasserre rêve de « je ne sais quel Deux-Décembre philosophique où une commission mixte composée de trois athées, de deux généraux et d'un P. du Lac serait appelée à juger tous nos idéologues, moins encore sur leurs paroles que sur l'air qu'ils ont » (3). Discipline ? Oui, mais pour les esclaves seuls, car les maîtres sont au-dessus du devoir et de la loi. « Bons ou mauvais, nos goûts sont nôtres et il nous est toujours loisible de nous prendre pour les seuls juges et modèles de notre vie (4). » Restauration nationale et religieuse ? Oui, mais à condition qu'on consente à la poursuivre par tous les moyens, en se gardant bien de faire intervenir ici la question de moralité, « le fantôme obsédant de la morale » : « Ayons de l'argent et, par l'argent, achetons tous les moyens et tous

(1) *Le Chemin de Paradis*, Préface, p. XXVIII.
(2) *Union des trois aristocraties*, p. 19.
(3) *Action Française*, 1900, t. II, p. 311.
(4) *Le Chemin de Paradis*, Préface, p. XXIX.

les mobiles. Achetons les femmes, achetons les consciences... ». Ordre enfin ? Oui, mais conçu comme exclusif de toute idée chrétienne de surnaturel ou d'infini, car il s'agit là du plus virulent, du plus redoutable des ferments révolutionnaires. Est-ce là l'autorité, la hiérarchie, l'unité, la discipline, la restauration nationale et religieuse, l'ordre enfin que vous voulez, bonnes gens qu'apeurent les secousses du monde moderne ? Et êtes-vous décidés à y mettre ce prix ? Est-ce là ce que vous voulez, vous surtout, chrétiens sincèrement préoccupés des âmes et de leur salut ? Et peut-il rien y avoir à quoi vous répugniez davantage?

Il est vrai que, par ailleurs, l'*Action Française* déclare bruyamment ne pas séparer sa cause de celle de l'Eglise catholique et n'avoir rien de plus cher que le triomphe de celle-ci. Mais voyez les pourquoi et les comment. Rien de moins religieux, au fond, de moins chrétien que la pensée ésotérique de l'*Action Française*. Certes, parmi ses militants, on en trouverait peu pour oser, avec M. Lasserre, définir la religion comme « une suprême rouerie d'incurables » (1) et l'assimiler à « la vertueuse indignation d'un vieillard contre les images érotiques » (2). Chez presque tous cependant, vous trouveriez même défiance ou dédain de la vie in-

(1) *Action Française*, 1er mars 1908, p. 417.
(2) *Ibid.*, t. V, p. 277.

térieure, des inquiétudes de conscience, du sentiment de l'infini, de l'élan mystique, de l'union intime et personnelle avec Dieu, de tout ce que depuis le christianisme on appelle religion. Beaucoup, sans doute, pensent aussi qu'après tout M. Maurras n'avait pas tort lorsqu'il faisait d'expresses réserves sur l'utilité même sociale de la notion de Dieu, « ce maître invisible et lointain » qui éloigne du respect dû aux « maîtres visibles et prochains » (1), « multiplicateur immense au caprice individuel » (2). Si, après cela, ils attachent tant de prix au catholicisme, c'est qu'ils croient y voir précisément la seule force capable de lutter, à l'intérieur même de la conscience, contre ces idées et ces sentiments pleins de menaces ; c'est que l'opposant, non seulement au protestantisme ou au théisme. mais au christianisme même, avec une netteté qui ne permet de se faire aucune illusion, ils lui attribuent l'étrange mérite d'avoir réussi à « organiser », entendez à contenir, à refouler l'aspiration d'où il était né, la foi des âmes au salut et à l'éternité. Tout compte fait, il eût mieux valu que le christianisme ne fût pas. Mais le christianisme étant, félicitons-nous, en sachant en profiter, que l'histoire nous ait apporté, avec le mal, le remède : l'Eglise catholique. Relisez, dans leur contexte même, tous ces textes

(1) *Trois idées politiques*, p. 59.
(2) *La morale de Nietzsche*, p. 157.

que nous nous ferions une obligation de reproduire si, grâce à Dieu ! ils ne commençaient à être connus. Vous ne pourrez pas ne pas adhérer aux éloquentes conclusions du P. Laberthonnière : « Si les hommes de l'*Action Française* projettent de restaurer l'Eglise catholique, ce n'est pas pour la faire triompher dans les âmes, c'est au contraire pour triompher des âmes, pour triompher sur les âmes par son concours » (p. 90-91) ; c'est pour pouvoir, avec son aide, « couper court à toutes les inquiétudes, à toutes les aspirations des cœurs en souffrance » (p. 113) et « ramener dans le rang » tous ceux qui, par un accès de folie, prétendraient « s'élever au-dessus des réalités de la terre » (p. 103) ; c'est pour assurer sans doute, comme ils disent, le salut du monde, mais « un salut inverse de celui que nous espérons et que nous cherchons, puisque c'est un salut de la terre pour les puissants de la terre » (p. 104) ; si bien qu'à leurs yeux, en définitive, « le mérite et l'honneur du catholicisme, c'est d'avoir paganisé le christianisme » (p. 102). En vérité, je ne suppose pas qu'on ait jamais fait à l'Eglise pire outrage qu'en lui attribuant ce rôle hypocrite et déshonorant. Renan, certes, avait d'elle une tout autre idée. Et chez Voltaire même, y eut-il plus de mépris ?

Qu'après cela de bonnes âmes aient osé mettre au crédit d'une restauration religieuse, en même temps que sociale et nationale, les succès escomptés de

ces « athées employant leurs moyens d'athées », cela est surprenant, mais non inintelligible. Nous en verrons d'autres. Ce qui est plus inexplicable, certes, et plus douloureux, c'est qu'il se soit trouvé des prêtres pour adhérer à cet extraordinaire projet d'alliance ; c'est qu'il se soit trouvé des théologiens pour s'attacher longuement, subtilement, à le définir et à le justifier. A vrai dire, M. Descoqs, pour ne parler ici que de lui, n'a jamais paru très fier du rôle qu'il a cependant librement choisi. Soit que, pour justifier M. Maurras de regretter l'esclavage, il répondît que « tous les moralistes admettent en rigueur la légitimité de certaines formes de servitude » et que l'on ne peut « condamner sans restriction tout esclavage, ni au nom de la philosophie, ni au nom du dogme » (1) ; soit qu'il parlât dans le même but de « ces inégalités sans nombre dont le plaisir divin (*sic*) est sans doute la première règle » (2) ; soit que, pour atténuer des blasphèmes qui atteignaient la personne même de Jésus, il identifiât hardiment Christ intérieur et Christ protestant ; soit enfin que, de la devise célèbre « par tous les moyens », il donnât un commentaire qui mérite de ne l'être pas moins (3), distinguant des consciences qui « n'en seraient pas » et des « cir-

(1) *A travers l'œuvre de M. Maurras*, p. 453 (note).
(2) *Etudes*, 5 septembre 1909, p. 614 (note).
(3) *A travers l'œuvre de M. Maurras*, p. 160-161.

constances où la coopération au mal serait tout indirecte » — son attitude a toujours trahi, semble-t-il, autant d'embarras que d'audace. Que sera-ce demain ? Le P. Laberthonnière avait ici un pénible devoir à remplir. Il l'a rempli jusqu'au bout, sans faire quartier à ses adversaires. Ayant réussi à les mettre en vilaine posture, il a été accusé, il sera accusé de les avoir calomniés. Nul n'en sera ému, sachant de quoi et de qui il s'agit. Que ceux qui se sont attiré cette sérieuse leçon s'en prennent à eux-mêmes ! Pour nous, admirant que tant de chaleur et d'éclat dans l'expression puisse s'allier à tant d'élévation et de sérénité de pensée, nous compterons encore comme bienfait de ce réquisitoire l'embaras même de M. Descoqs et de tous ceux qui ont si étourdiment embrassé la même cause.

Singulière manière de louer un livre, dira-t-on, que de le qualifier de réquisitoire ! — Réquisitoire ? oui certes, mais pourquoi pas ? Depuis quand la justice et la charité excluent-elles l'indignation ? Il se peut que, dans l'ensemble des affirmations de l'*Action Française*, certaines méritent d'être retenues : raison de plus de les dégager des outrances, des sophismes, des blasphèmes qui leur font un si malséant cortège. Il est certain que, sous ces affirmations, plusieurs ne cachent que des préoccupations hautement avouables et généreuses : raison de plus de leur montrer qui ils servent et à

quoi ils servent, et jusqu'où, en définitive, on prétend les mener.

Il est vrai toutefois que, si la polémique n'exclut pas la justice, elle se défend mal du reproche de stérilité quand elle ne s'inspire pas d'idées positivement définies, qu'elle a précisément pour but de mettre en relief. Et parce que, nous l'avons déjà dit, le P. Laberthonnière mérite ce reproche moins que quiconque, nous nous hâtons d'arriver à la partie positive de son œuvre. La critique proprement dite y tient trop de place pour que nous n'ayons pu la laisser de côté sans donner à penser qu'à nos yeux elle ne vaut ni ne compte, tandis qu'elle vaut au contraire, et compte immensément. Nous nous sommes proposé cependant d'être surtout attentif aux idées personnelles du P. Laberthonnière, à la théorie de l'autorité, temporelle ou spirituelle, qu'il a été amené à esquisser, à la haute philosophie sociale qui s'y trouve impliquée.

*
* *

Le problème que pose l'*Action Française*, c'est, une fois de plus, le problème de la nature et du rôle de l'autorité, politique ou religieuse, tant en ce qui concerne l'activité propre de chacune qu'en ce qui concerne leurs rapports réciproques.

On sait comment ce problème est résolu fréquemment par les théoriciens catholiques : il s'agit

de la distinction de la thèse et de l'hypothèse, nouveauté assez récente en réalité, mais qui eut une immense fortune et finit par prendre l'apparence d'un dogme fixé. En *thèse*, c'est-à-dire en droit pur et abstrait, l'Etat doit mettre au service de la vérité, c'est-à-dire, suppose-t-on reconnu, de la vérité catholique, tous les moyens d'action dont il dispose, y compris la force même : l'erreur n'a pas de droits, l'orthodoxie établie seule en a. Dans l'*hypothèse* cependant, étant donnée la prodigieuse diversité des consciences et des croyances, diversité qui ne permet pas d'appliquer rigoureusement le principe sans violences renouvelées ni danger perpétuel de guerre civile, l'Etat ne peut guère faire profession que de tolérance : il s'en tiendra au principe de la liberté individuelle, se bornant à empêcher les abus qui pourraient s'en couvrir.

Le premier soin du P. Laberthonnière est de se débarrasser de cette distinction équivoque, laquelle en fait aboutit toujours à ceci « qu'on prend la thèse pour condamner les autres et l'hypothèse pour se justifier soi-même » : tels ces apologistes de l'*Action Française* qui, osant escompter des résultats obtenus au nom de principes qu'ils blâment, par des moyens qu'ils ne peuvent approuver, ne voient d'ailleurs que « laxistes » ou « indifférentistes » dans tous ceux qui, sur d'autres terrains, ont pu rêver des collaborations infiniment moins paradoxales. Il lui substitue une autre distinction,

moins technique, mais plus profonde : celle du *fait* et de l'*idéal*. « A quelque moment qu'on la prenne, la réalité sociale dans laquelle nous naissons et nous avons à vivre est constituée par du mal et par du bien, par de l'erreur et par de la vérité, ou, si l'on veut même, surtout par du mal et de l'erreur auxquels chacun de nous apporte sa part plus ou moins grande. Ce n'est pas là une *hypothèse*, comme on dit en se leurrant, c'est là un *fait*, le fait même du monde. Ce fait, nous n'avons certes pas à l'approuver. Mais sous prétexte qu'il est un fait, nous avons encore moins à considérer qu'il ne peut être que ce qu'il est et à nous en accommoder en l'exploitant. Nous avons à le transformer » (p. 269). Mais comment cela ? Sera-ce, ainsi qu'on le suppose, en y introduisant « une thèse pour le façonner du dehors et par contrainte, comme avec un carcan on réduit des fauves et des forcenés (p. 270) » ? Non certes, ce serait oublier qu'il s'agit d'âmes et de consciences pour qui « la vérité n'est la vérité et ne joue son rôle libérateur que dans la mesure où elles l'acceptent et lui disent oui des profondeurs de leur être ». Notre tâche, c'est d'y introduire « l'idéal vivant du Christ, avec sa justice et sa charité, comme le levain par lequel fermentera toute la masse » (p. 270). C'est, sans arrière-pensée de domination et d'exploitation, d'aller ranimer dans les âmes la voix qui jamais ne se tait et la flamme qui toujours brûle sous les cendres,

pour leur donner la force et le goût de monter et de grandir. C'est parfois, sans doute, de faire à leur mollesse et à leur lâcheté l'affectueuse violence d'un frère vigilant et dévoué, mais jamais plus, car, comme on nous le dit ici magnifiquement : « Il n'y a que la foi qui engendre la foi et que l'amour qui engendre l'amour. Les âmes ne se prennent pas, et si elles se prenaient elles ne seraient plus des âmes : il faut les faire se donner » (p. 281).

« Parce que j'ai dit que la religion ne peut s'imposer par la force », prévoit avec raison le P. Laberthonnière, « on ne manquera pas de faire signifier à cette expression qu'il est loisible à quiconque d'être religieux ou de ne l'être pas, de croire ceci ou de croire cela ou de ne pas croire du tout, comme bon lui semble » (p. 351). Flagrante injustice, car si le P. Laberthonnière rejette le brutalisme de la thèse, c'est précisément pour ne pas avoir à adhérer finalement à l'indifférentisme de l'hypothèse. Il ne veut ni de l'un ni de l'autre. « La *contrainte* extérieure et physique n'est ici éliminée que pour donner la place toute grande à *l'obligation*, qui fait de l'obéissance en esprit et en vérité, une obéissance intérieure et morale » (p. 354). Un appel divin nous poursuit, nous presse : et de la réponse que nous ferons ce n'est pas moins qu'une destinée éternelle qui dépend. Que sont, à côté de cette sanction formidable, les sanctions

extérieures que l'on envisage seules, « contraintes qui ne saisissent toujours que par le dehors, superficiellement et momentanément, et auxquelles du dedans on peut toujours échapper » (p. 351) ? Quand à la neutralité dont en nous parle, le P. Laberthonnière n'hésite pas à dire que, pour autant qu'elle se réalise, elle ne peut être qu'un mensonge intéressé. « Neutre, personne ne saurait l'être : car vivre c'est prendre parti. Quiconque n'a pas le culte de la vérité a le culte de ses intérêts égoïstes ; quiconque ne sert pas Dieu et ne sert pas les autres en Dieu et pour l'éternité, se sert de Dieu et des autres à son profit et pour le temps... Se dire indifférent à la vérité, c'est vouloir positivement ne se soucier que de soi » (p. 368). Parler d'un libéralisme de neutralité c'est donc proprement une contradiction dans les termes, s'il est vrai que celui-là seul puisse se vanter d'être neutre qui précisément n'est pas libéral, au sens rigoureux du mot, qui implique générosité et don de soi. Mais à côté de ce libéralisme impossible, il y en a un autre, libéralisme non de *neutralité* mais de *charité*, et de celui-là nous pouvons, nous devons nous réclamer. Il ne consiste pas à dire que l'erreur ait des droits ; mais il ne consiste pas non plus à dire que la vérité soit un droit. Il la définit au contraire comme un devoir : « on en est le serviteur et non l'exploiteur ». Et si, en vertu de ce devoir, il s'en prend à l'erreur, c'est par les moyens

qui sont capables de la vaincre réellement ; car, intransigeant sur la vérité, il sait aussi que la vérité ne se réalise qu'en se faisant vouloir et aimer, « Produire et jeter dans l'humanité, dit le P. Laberthonnière en une de ces pages d'une envolée splendide qu'il faudrait pouvoir citer en entier, produire et jeter dans l'humanité, sans jamais se lasser, de la lumière qui éclaire et de la bonté qui réchauffe, et pour cela travailler, souffrir et enfin mourir à la peine, telle est notre tâche. C'est celle que le Christ est venu remplir et qu'il a remplie. Et il a suscité l'Eglise pour la continuer à sa place. J'attends qu'on me dise que ce libéralisme-là est condamné » (p. 374).

Ces principes posés, ne voyez-vous pas comme le désespérant problème de l'autorité se simplifie et s'éclaire ? Parce que l'Eglise et l'Etat sont des autorités, on considère que leur rôle ne peut être que de contenir, de comprimer, de violenter, et finalement de se contenir, de se comprimer, de se violenter réciproquement. Elles sont des faits de force, rien de moins et rien de plus. Et certes s'il est une idée qui a vicié et embarrassé les polémiques contemporaines, c'est bien celle-là. « Et en effet, des deux côtés opposés, on imagine que toute autorité aboutit à la contrainte, ne s'exerce que par la contrainte, telle que l'exerce l'Etat ou telle qu'elle peut s'exercer par l'Etat. Et alors les uns, pour justifier leur individualisme, en concluent

que, puisque les idées et les croyances ne sauraient relever de la contrainte, il n'y a point de place pour l'autorité en leur domaine ; et les autres, pour justifier leur autoritarisme, en concluent que, puisque sans contrainte il n'y a point d'autorité, il faut admettre la contrainte dans le domaine des idées et des croyances comme ailleurs » (p. 355). Lamentable quiproquo, mais dont il est heureusement aisé de sortir. L'autorité ainsi conçue en effet peut bien faire régner un certain ordre extérieur et d'ailleurs précaire, cet ordre qui régnait à Varsovie : elle ne saurait aucunement être facteur de civilisation, principe de vie, et surtout de vie spirituelle. « Vous obtiendrez peut-être ainsi qu'on récite des *credo* sans hésitation ni inquiétude d'esprit ; mais c'est qu'on ne pensera plus à rien, c'est qu'on sera maté jusqu'au fond. C'est que les *credo*, vidés totalement de leur contenu spirituel, ne seront plus que des *credo* sans foi. Ils pourront bien exprimer la soumission ou plutôt la sujétion à l'ordre de choses terrestrement établi ; ils n'exprimeront plus l'adhésion libre et libératrice des âmes aux vérités éternelles » (p. 291-292). Et c'est de quoi un chrétien ne saurait se contenter. Aussi bien, du point de vue chrétien, l'autorité n'est-elle pas un droit à faire valoir, mais une fonction, disons même un service à remplir. « A la conception antique de l'autorité, qui faisait de celle-ci un droit qu'exerçait à son profit celui en qui elle s'incarnait, s'est

substituée la conception évangélique qui en fait une *fonction*. Et du même coup c'est une *fonction* aussi qu'est devenue l'obéissance : de telle sorte que les deux sont un service en vue de l'idéal à réaliser » (p. 345). Dans la société chrétienne comme dans la société païenne il y a des rapports de subordination ; mais ce ne sont plus des rapports de servitude. Le vrai rôle des supérieurs, vis-à-vis de leurs inférieurs, c'est de faire en sorte que cette infériorité disparaisse : et ceux-ci, avec une tâche autre, n'ont point une dignité moindre. Les uns et les autres sont égaux devant un même devoir, « l'immense et splendide devoir de monter, et d'aider la totalité des âmes à monter intérieurement de la terre au ciel, du temps à l'éternité ».

Nous savons que nulle autorité, surtout politique, ne peut se dispenser de recourir à la violence et à la contrainte. Faire, comme Tolstoï, de la non-résistance physique au mal une obligation en face même de la violence physique, c'est aboutir à la négation pure et simple de l'Etat. Il n'est pas jusqu'aux choses morales et spirituelles où cette contrainte ne puisse s'exercer, « en tant que les choses morales et spirituelles sont devenues sociales, c'est-à-dire se sont incorporées au patrimoine commun et sont devenues principes d'organisation » (p. 366) ; ce qui l'empêche d'être odieuse alors c'est précisément qu'en se faisant le gardien de

principes nécessaires « l'Etat obéit à une obligation intérieure, et non à un dictamen, à un mot d'ordre venu du dehors » (p. 319). A l'Eglise même le P. Laberthonnière précise bien qu'il n'entend pas dénier tout droit de coercition, encore qu'ici cette coercition « se trouve conditionnée par un consentement, car si on fait partie d'un Etat nécessaire ment, ce n'est que librement qu'on fait partie d'une Eglise ; et ce serait un non-sens d'imaginer qu'on pourrait y être forcé » (p. 359). Il y a une violence qui est pour l'Eglise non seulement un droit, mais un devoir, celle qu'elle fait « en prêchant l'Evangile *opportune et importune*, même à ceux qui ne veulent pas l'entendre et en ne craignant pas d'affronter leur haine et leur colère » (p. 361) ; celle qu'on déteste parce qu'elle secoue les torpeurs, dévoile les illusions, trouble les satisfactions de ce monde, et à laquelle cependant l'Eglise ne peut renoncer parce qu'il lui est défendu, en se taisant, de taire la vérité. Mais, dans un cas comme dans l'autre, la contrainte n'est considérée que comme un expédient provisoire ; elle a pour fin la libération même de celui qui la subit. « Et on reconnaîtra que c'est totalement différent d'user de la contrainte parce qu'on ne peut faire autrement et en aspirant à s'en passer, ou d'en user comme d'une chose normale et désirable, comme d'un procédé conforme, non seulement à ce que les hommes sont, mais à tout ce qu'ils peuvent être » (p. 277).

L'Etat a d'autres moyens d'action que la force : et c'est justement pour cela qu'il peut prétendre à un rôle plus noble que celui auquel on le réduit si souvent, celui du chien de garde défendant une propriété établie. Il ne peut être neutre, avons-nous dit déjà, et cela alors même qu'il déclarerait ne pas se proposer d'autre but que l'organisation des intérêts dans le temps et l'espace ; car, dès qu'il s'agit de relations entre des hommes, se pose la question de justice, et, avec la question de justice, c'est toute une conception du monde et de la vie qui est engagée. Et pas plus qu'il ne le peut, l'Etat ne doit non plus être neutre ; car l'Etat ce sont les gouvernants et aux gouvernants, comme à tous les hommes, en tant même que gouvernants, s'impose le devoir de vivre et de faire vivre ce qui leur paraît être la vérité et la justice, de faire œuvre de progrès moral et d'apostolat. Beaucoup d'excellents esprits, se rappelant quel usage on a fait de ces mots, s'inquiètent toujours de les entendre ainsi employer. Et sans doute auraient-ils raison si, défendre et servir la vérité, c'était, pour l'Etat, prendre à son compte une orthodoxie abstraite, des formules immuables, et punir comme un délit toute affirmation contraire. Mais justement cet idéal est l'opposé du nôtre. L'attitude que nous rêvons c'est celle d'un gouvernement qui, persuadé d'ailleurs du caractère toujours approximatif et inadéquat des formules que comporte pour nous

la vérité, et laissant par suite une place nécessaire à la liberté de la critique et de la recherche, mais s'inspirant aussi de son esprit dans chacune de ses démarches, le faisant rayonner dans toutes ses actions, lui gagnerait les âmes par la seule évidence des services rendus et des bienfaits répandus. Ce serait bien là une « conquête chrétienne », le « triomphe de l'Eglise dans la société » — mais un triomphe dont personne n'aurait à souffrir et ne pourrait se plaindre, car si l'Eglise entrait ainsi dans l'Etat « comme l'âme est dans le corps », ce ne serait pas pour le dominer, pour l'asservir, mais pour l'aider à être pleinement lui-même et à réaliser sa fin ; et le vrai nom de cette conquête serait libération.

Conquête toujours provisoire, triomphe toujours précaire, nous dira-t-on en dernier argument. Hé ! sans doute, mais qui donc a le secret de faire de l'éternel dans le temps ? Dans quelques-unes des pages les mieux venues de son œuvre, le P. Laberthonnière dénonce éloquemment la double chimère dont on se leurre : chimère d'un ordre établi et régnant en ce monde, chimère d'une Eglise triomphant dans la société. Nous ne croyons pouvoir mieux terminer ce trop pâle résumé qu'en en livrant quelques lignes à la méditation du lecteur : « La figure de ce monde passe... Comment nous parlez-vous d'ordre régnant ? Il ne s'agit toujours pour nous que de l'ordre à faire régner, un ordre

où, au lieu d'être ce que nous sommes, nous serons ce que nous devons être. Le monde, notre monde est dans l'enfantement, comme dit S. Paul. Et il ne vaut, et il n'a de raison d'être et il ne tient que parce qu'il doit enfanter. » De même « l'Eglise n'est et ne sera jamais triomphante dans la société. Son triomphe est ailleurs et plus haut, dans les âmes et pour l'éternité. Dans la société, elle est militante. Sa force à elle ce n'est pas de donner des mots d'ordre qui soient obéis matériellement comme mots d'ordre et qu'appuient des menaces ou des faveurs. Sa force, c'est de susciter les âmes à la vie d'en haut, c'est de faire naître et de cultiver dans les consciences l'obligation surnaturalisante de vivre pour Dieu et pour les autres par le Christ, et d'aller ainsi, à travers les défaites du temps, à un triomphe qui n'est pas du temps » (p. 160-165).

*
* *

Nous rappelions plus haut à quelle matérialisation, à quelle dénaturation de la vie intérieure avait abouti ce postulat, commun, semble-t-il, à tant de psychologues dans tant d'écoles différentes : l'esprit est une chose et peut être traité comme une chose. C'est une matérialisation du même genre, subie non plus par la vie psychique individuelle, mais par la vie sociale (psychique elle aussi, quoi qu'on dise), que représente avant tout l'*Action*

Française. C'est à cela que se sont appliqués de concert, implicitement presque toujours, mais réellement et très efficacement, sociologues positivistes, politiciens autoritaires et théologiens « monophoristes ». Prenez une à une les thèses qui leur sont communes et considérez-les ; vous les verrez se ramener toutes encore à ce postulat commode : l'homme est une chose et peut être traité comme une chose. C'est parce qu'on voit dans les âmes des objets inertes, sans initiative ni spontanéité, qu'on se montre si féru de principes abstraits, de règles littérales, de programmes *ne varietur*, de cadres rigides et définis. C'est encore parce qu'on ne met pas en compte leur caractère d'êtres en devenir, en perpétuelle gestation d'un perpétuel nouveau, qu'on rêve d'un ordre établi à jamais, qui n'aurait plus à se renouveler ou à s'adapter, mais seulement à se défendre. C'est parce qu'on méconnaît la valeur suréminente propre aux personnes humaines comme telles qu'on raisonne toujours comme s'il s'agissait de se servir d'elles et non de les servir. C'est parce qu'on n'a pas égard à la destinée éternelle pour laquelle elles sont nées et qui fait leur raison d'être qu'on cherche à définir une politique purement temporelle, neutre sinon libérale, soucieuse exclusivement de « réalités », et désintéressée de tout idéal. C'est parce qu'on oublie l'autonomie propre à la vie spirituelle qu'on croit possible de les informer, de les

discipliner, de les organiser du dehors, comme le potier pétrit l'argile. C'est parce qu'on n'a pas foi à la réalité efficace de l'idée, de l'âme travaillée par l'idée, qu'on croit avoir tout gagné quand on a prosterné les corps et paralysé les bras. C'est, en résumé, parce qu'on s'obstine à assimiler les esprits à des corps, traiter des problèmes sociaux comme s'il s'agissait uniquement d'espaces à distribuer, de matériaux à entasser ou de forces à dominer qu'on se débat au milieu de difficultés inextricables et qu'on perpétue concurremment le trouble dans les consciences, le désordre dans l'action politique et sociale, l'équivoque dans les idées.

Qu'une telle attitude soit, en fait comme en droit, intenable, nous croyons pouvoir dire à l'honneur de l'individualisme qu'il s'en est aperçu. Il ne distingue pas le problème social du problème même de la justice et il définit la justice, non comme un équilibre de forces, mais comme un ordre spirituel entre des esprits : c'est tout ce que représente, au fond, l'idée, d'ailleurs très inadéquate, de contrat social. Nous lui en devons tous et lui en gardons, quant à nous, une grande reconnaissance. Mais c'est encore une bien pauvre chose que la « personne humaine » telle qu'il la conçoit, individu-atôme, jalousement et stupidement replié sur soi, volontairement fermé à toute intervention supérieure, immuablement fixé en un point de l'espace et du temps, isolé, par une triple cloison étanche,

de la société, du monde et de Dieu, condamné par l'égotisme à se dessécher sur place comme un germe stérile. Est-ce que tout ne montre pas le problème du bonheur, comme le problème du bien, insoluble à qui refuse de s'oublier, de mourir à soi d'une de ces morts fécondes qui préparent toute vie nouvelle ? En replaçant au contraire l'âme humaine dans les perspectives d'infini et d'éternité qui lui conviennent, en la définissant comme une activité toujours en travail et en mal d'enfantement, toujours tendue vers des fins inépuisables, non monade close, mais âme vraiment et largement ouverte, indissolublement généreuse et conquérante, s'enrichissant de tout ce à quoi elle se donne et se sauvant en se perdant ; en la rétablissant au sein de ses solidarités concrètes avec ce Tout dont elle vit et qui, en un autre sens, ne vit que pour elle — le P. Laberthonnière nous met à l'aise dans cette doctrine infiniment agrandie. Parce qu'elles ne voient guère dans ces solidarités concrètes que des forces qui s'imposent, bon gré mal gré ; parce qu'elles insistent sur les solidarités inférieures qui, en effet, ne sont que des faits, tantôt bienfaisants, tantôt malfaisants, les théories dites solidaristes n'arrivent souvent à donner quelque réalité à l'individu qu'en lui enlevant toute autonomie : on le voit bien chez M. Durkheim ou même, comme je voudrais l'avoir montré, chez M. Duguit. Mais parce qu'il invoque des solidarités

supérieures, toujours vivifiantes et enrichissantes, et qui nous demandent le consentement de notre liberté pour notre libération même ; parce que sa conception personnelle de l'action nous élève au-dessus des fausses oppositions du droit et du devoir, du mien et du tien ; parce qu'il sait retenir toute la vertu de cette religion dont Pascal disait avec tant de profondeur qu'elle abaisse infiniment sans désespérer, et qu'elle élève infiniment sans enfler, — le P. Laberthonnière réalise le vœu intime de l'individualisme tout en paraissant le contredire ; il le débarrasse de tout ce qui était en lui limitation artificielle et négation inconséquente ; il en fait un véritable *spiritualisme social*, très cohérent, très riche, et de la plus haute portée.

Il n'y a rien que l'esprit humain, offusqué par la matière, comprenne moins que lui-même. Les objections qu'on adressera au P. Laberthonnière ne serviront qu'à mieux mettre en évidence l'opportunité en même temps que l'originalité de son point de vue. On s'étonnera que nulle part il ne s'essaye à décrire une organisation sociale rigide et susceptible d'être considérée comme définitive ; qu'il parle au contraire de l'équilibre social comme d'un équilibre toujours instable, ce qui fait que ce sera à jamais « le temps des martyrs » ; qu'il traite de chimériques les deux idées si chères d'un « ordre établi dans la société » et d'une « Eglise triomphant dans le monde » ; et l'on en profitera pour

l'accuser de vague et d'imprécision volontaire. On s'effrayera, comme d'un principe d'instabilité et d'anarchie, de cette idée si souvent exprimée qu'aucune valeur terrestre ne saurait satisfaire l'humanité, que c'est pour elle un devoir et un besoin à la fois de se transcender et de se dépasser sans cesse jusqu'à l'accomplissement du précepte : « soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait ». On s'impatientera d'entendre répéter que nous ne sommes en ce monde que pour préparer, pour ébaucher la vie éternelle et que, simples particuliers ou chefs d'Etats, il est impossible que nous nous comportions les uns vis-à-vis des autres comme si nous n'avions d'autres perspectives que celle des positivistes athées ; et l'on trouvera que c'est là compliquer étrangement le problème social, si simple, assure-t-on, quand il s'agit seulement d'harmoniser les intérêts. On dira que le P. Laberthonnière désarme l'autorité, en la présentant, non comme un droit à faire valoir, moins encore comme un bénéfice à exploiter, mais comme une fonction à remplir, un service à rendre ; et aussi sans doute qu'il subjectivise la vérité en affirmant qu'elle doit être principe d'expansion et de vie, qu'elle ne le peut que dans la mesure où elle est acceptée librement comme la condition d'une libération, et que la posséder, par conséquent, ce n'est pas avoir un droit de l'imposer, mais un devoir de la faire aimer. On raillera, ne pouvant

s'en débarrasser autrement, cette idée que, si une intransigeance convient au serviteur de la vérité, « c'est une intransigeance qui va à se faire tuer et non à tuer », qui « subit la force au lieu d'y avoir recours ». On jugera utopique et orgueilleux son idéal d'une obéissance intérieure, qui cède moins à la contrainte qu'à l'obligation, et suppose moins des genoux courbés qu'une âme soumise, soumise dans la lumière et l'amour ; son idéal d'une cité « construite de pierres vivantes et aimantes, c'est-à-dire d'âmes illuminées et harmonisées dans la charité du Christ ». On traitera enfin de naïf optimisme son horreur de la force brutale, sa foi aux moyens spirituels, aux appels adressés d'âme à âme, à la contagion mystérieuse du dévouement et de l'héroïsme. Et pourtant il n'y a rien là qui ne s'impose à qui veut se réclamer d'une « sociologie de l'esprit », il n'y a rien là qui ne soit conséquence immédiate de ce postulat spiritualiste opposé à celui que nous dénoncions tout à l'heure : « Il faut que l'Esprit soit. Et aussi bien l'Esprit est ». Car, encore une fois, l'Esprit ne se distingue point de la matière inerte, indifférente, immuable, limitée, esclave, s'il n'est activité toujours en travail, initiative toujours en éveil, expansion conquérante, liberté, lumière, générosité sans mesure et sans fin.

Mais, dira-t-on encore, l'homme n'est pas esprit pur ; il est corps aussi, c'est-à-dire aveuglement, automatisme, fatalité. Pas plus donc que la psycho-

logie ne saurait faire abstraction des données de la physiologie, pas plus la sociologie ne peut, soit dans les théories auxquelles elles s'essaye, soit dans la pratique qu'elle inspire, se garder de tout matérialisme. Nous l'accordons, nous pensons, pour notre part, qu'un « droit de la guerre », plus ou moins semblable à celui que Renouvier chercha à définir, a sa place indiquée même dans le « spiritualisme social » que nous rêvons. Car le devoir de donner n'implique pas comme corrélatif le droit de voler, et dire que rien n'est grand comme de mourir pour la vérité, ce n'est pas dire que l'Etat n'ait d'autre rôle que de nous procurer des occasions de martyre. L'auteur de la *Science de la morale* a très solidement montré, selon nous, que les données du problème politique et social, disons même du problème concret de la justice, ne sont pas toutes d'ordre éthique ; qu'il y a des fatalités de fait avec lesquelles nous devons compter sous peine de voir notre bonne volonté se retourner contre les fins mêmes qu'elle voulait servir ; et qu'en ce sens là du moins moral et social font bien deux règnes distincts, celui-ci restant toujours en partie impénétrable à celui-là. Le P. Laberthonnière en tomberait peut-être d'accord. Il ne conteste pas, aussi bien, que l'Etat ne puisse légitimement opposer la force à la force, la contrainte à la violence ; et sans doute aurait-il à y insister davantage si, du point de vue du moraliste soucieux surtout de

l'idéal à promouvoir et du devoir à faire régner dans les âmes, il passait quelque jour à celui du législateur, soucieux avant tout du droit à organiser et à faire respecter dans la société. Mais il faut bien voir où est le péril présent, où est la question présente. Ne savons-nous pas tous fort bien ce qui nous est dû, par quels moyens nous pouvons nous le garantir? Et pense-t-on sérieusement que nos ignorances restent de ce côté très dangereuses? D'autre part, la question n'est pas de savoir si l'homme tient à la matière, mais s'il n'est que par elle et pour elle, et s'il ne faut chercher plus haut à la fois la raison de son existence et le terme de sa destinée. Si la réponse n'est pas jugée douteuse, l'attitude résolument idéaliste du P. Laberthonnière apparaîtra comme la plus logique en même temps que la plus féconde.

Comme la psychologie, la sociologie a ses « faux problèmes », ses antinomies : faux problèmes de l'ordre établi, du libéralisme de neutralité ou de l'autorité-droit ; antinomies de la loi et de la conscience, de la thèse et de l'hypothèse, de l'ordre et de la liberté, de la hiérarchie et de l'égalité. Reprenant sur un autre terrain l'œuvre des Bergson et des William James, opérant comme eux un hardi retour à l'intimité de la vie spirituelle, le P. Laberthonnière fait disparaître ces faux problèmes, résout ces antinomies. Non pas qu'il oppose, à vrai dire, système à système, formule à formule : et c'est

justement ce qui nous paraît compléter l'analogie avec les philosophes que nous venons de citer. Il renouvelle les questions en en modifiant le sens et les données. D'autre part, il indique des directions plus qu'il ne fournit des solutions, il communique un esprit plus qu'il n'accumule des résultats. Mais c'est de ces leçons là que la fécondité s'épuise le moins. Les cinquantes pages du *Discours de la Méthode* ont suggéré plus de pensées aux hommes que le gros volume des *Principes*. Ceux-là mêmes qui pousseraient plus loin que nous le souci des précisions littérales reconnaîtront le prix d'une semblable esquisse. Pour avoir lu *Positivisme et Catholicisme*, nous ne dispensons pas le P. Laberthonnière de nous donner l'ouvrage depuis trop longtemps promis sur l'Eglise et l'Etat. Mais nous pouvons l'attendre avec moins d'impatience. Notre pensée a dès maintenant une lumière et notre action un guide.

Un guide pour l'action. Nous disions en commençant combien cette chose était aujourd'hui nécessaire. Il ne paraît pas qu'elle doive l'être moins demain. Nous avouons ne pouvoir nous associer sans réserves à toutes les louanges couramment adressées à la génération montante. On la félicite de son aversion pour l'idéologie : nous craignons qu'elle ne se soit désaffectionnée en même temps des idées. On vante son goût de l'énergie : nous voudrions être sûr qu'elle ne la confondra

jamais avec la brutalité. Les dures leçons de l'anarchie intérieure et de la menace extérieure lui ont donné un souci du *primum vivere* qui n'a rien en soi que de très légitime, mais risque de l'obséder. Il ne faut pas qu'en vivant elle oublie ses raisons de vivre. Il ne faut pas qu'elle en arrive à accuser la générosité même et l'idéalisme de notre race des défaillances de ces dernières années. Certains sont intéressés et tout disposés à lui tendre ici un piège où il ne faut pas qu'elle tombe. Car alors, sous prétexte de restauration nationale et religieuse, c'est à un véritable retour offensif du paganisme que nous assisterions. Le livre du P. Laberthonnière arrive bien à propos pour parer ici à un danger certain. Puisse-t-il, en élevant les esprits au-dessus des violences de la lutte pour la vie, des à-peu-près de l'empirisme ou des oppositions factices de la politique, faire surgir et mettre en mouvement les véritables forces de libération que réclame le monde ! Disons-le franchement : nous garderons de vives inquiétudes sur les dispositions des jeunes, de ceux qui sortent du collège, si nous ne les voyons, sans cesser de lire Barrès ou Bordeaux, faire à *Positivisme et Catholicisme* l'accueil enthousiaste que leurs aînés lui eussent réservé, il y a quelque quinze ans.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

INTRODUCTION 1

I. *Au cœur de l'individualisme : La Science de la morale de Ch. Renouvier.*

La Science de la morale ; sa portée et son influence 9
Comment cette œuvre complexe reste une et cohérente. Réponse à la critique de M. Fouillée. . 11
La morale de Renouvier est un personnalisme. La personne définie par la raison et la liberté . 24
L'intellectualisme et la morale. 30
La conception néo-criticiste de l'autonomie . . . 38
La conception néo-criticiste de la justice. Justice et charité. 52
Vue d'ensemble sur la morale théorique de Renouvier. 65
Passage de la théorie à la pratique. L'état de guerre 71
Discussion de la conception de l'état de guerre et des objections possibles. Le sacrifice. 82
Programme politique et social de Renouvier. Son jacobinisme et son socialisme 99
En quelle mesure et en quel sens l'individualisme reste une pensée vivante et féconde . . 116

II. *En deçà de l'individualisme : Droit social et droit individuel d'après M. Duguit.*

Les deux idées de droit individuel et de souveraineté collective, sur lesquelles repose le droit public moderne, aujourd'hui vivement combattues 125
L'œuvre de M. Duguit. Sa critique de l'individualisme et sa théorie de la solidarité. 130
Opportunité de cette œuvre à certains égards. Ses insuffisances théoriques. Le droit, comme la morale, ne peut se fonder sur un fait, mais sur une fin. Quelle est cette fin. Véritable sens des idées de droit subjectif et de souveraineté nationale. Danger de certaines « utilisations » possibles de la solidarité. 150

III. *Au delà de l'individualisme : Positivisme et catholicisme selon le P. Laberthonnière. Un spiritualisme social.*

La sociologie a, comme la psychologie, à libérer l'esprit de l'obsession du corps. 179
Matérialisme et paganisme de l'*Action française*. La critique du P. Laberthonnière. 183
La philosophie sociale du P. Laberthonnière. Le fait et l'idéal. Libéralisme de neutralité et libéralisme de charité. 190
Comment l'individualisme prépare et peut rejoindre ce spiritualisme social. Les données essentielles d'une sociologie de l'esprit. 281

TABLE DES NOMS PROPRES

Aristote, 11, 30, 36, 38.
Bakounine, 3.
Barrès, 211.
Belot, 34.
Bergson, 179, 209.
Berth. 110.
Berthélemy, 146, 151.
Biran (Maine de), 179.
Blanc (Louis), 115.
Bonald (de), 117, 179.
Bordeaux, 211.
Boutroux, 157, 161.
Bureau, 155.
Burke, 117.
Comte, 117, 129, 134.
Darlu, 10.
Descartes, 74.
Descoqs, 188, 189.
Duguit, 4, 105, 106, 125 — 175 (*passim*), 204.
Durkheim, 48, 129, 133, 138, 157, 161, 162, 173, 204.
Esmein, 127.
Espinas, 118.
Fouillée, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 22, 24, 27, 71.
Fourier, 115.
Goethe, 99.
Guyau, 12, 170.
Haller, 117.
Hegel, 15, 38, 117, 131.
Hobbes, 139.
Ibsen, 163.
Ihering, 131.
Jacob, 10.
James, 179, 209.
Jellinek, 131.
Jurieu, 139.
Kant, 3, 11, 13, 26, 27, 28, 31, 33, 36, 38, 61, 67, 119, 121.
Kropotkine, 3.
Laberthonnière (P.), 5, 180 — 211 (*passim*).
Lac (P. du), 184.
Lasserre (Pierre), 184, 185.
Leibniz, 37, 38.
Leroy (Maxime), 106.
Locke, 136.
Marx, 111, 112.
Maistre (Joseph de), 117.
Maurras, 184, 186, 188.
Michel (Henri), 10, 132, 169.
Montesquieu, 158.
Napoléon, 140, 142.
Nietzsche, 3, 41, 142.
Parodi, 34.
Pascal, 205.
Paul (St.), 61, 201.
Paul-Boncour, 105 106.

Picard (Roger), 103.
Prat (Louis), 9.
Proudhon, 115.
Renan, 3, 117, 187.
Renouvier, 3, 4, 9, 122 — 167 (*passim*), 171, 208.
Rousseau, 3, 110, 116, 119, 121, 125, 127, 128, 136, 138.
Say, (J. B.), 162.
Séailles, 10, 23, 24.
Secrétan, 12, 42, 61, 98.
Seydel, 131.
Simon, (Saint), 117.
Spinoza, 15, 121.
Taine, 117.
Thomas (St), 72.
Tolstoï, 163, 197.
Vincent de Paul (St), 61.
Voltaire, 121, 187.

Imp. J. Thevenot, Saint-Dizier (Haute-Marne)

CE B 0824
.A66 1913
C00 ARCHAMBAULT, ESSAI SUR
ACC# 1439353

La Bibliothèque | The Library

Réseau de bibliothèques
Université d'Ottawa
Échéance

Library Network
University of Ottawa
Date Due

30 SEP. 1998
24 SEP. 1998
OCT 11 1998
08 OCT. 1998
AVR APR 02 2000
MAR 23 2000
MAR 24 2002

Université Ottawa
07 FEB EV. 2004
University of Ottawa

a39003 0006348646

B 824 .A66 1913
ARCHAMBAULT, PAUL.
ESSAI SUR L.INDIVIDUA